JAHRBUCH
DER ÖSTERREICHISCHEN
BYZANTINISTIK



57. BAND

VERLAG DER
ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK



JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben

von

WOLFRAM HÖRANDNER und MARTIN HINTERBERGER

57. BAND



JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben vom Institut für Byzanzforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und dem Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien

---

Fortsetzung des Jahrbuches der
Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft

Redaktion
Andreas Rhoby
Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien
A-1010 Wien, Postgasse 7

Gedruckt mit Unterstützung durch die Universität Wien

Vorgelegt von w.M. Otto Kresten in der Sitzung vom 26. April 2007

Die verwendete Papiersorte ist aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff hergestellt,
frei von säurefreien Bestandteilen und alterungsbeständig.

AU ISSN 0378-8660
ISBN 978-3-7001-3908-9

Satz: Crossdesign Weitzer, A-8042 Graz
Druck und Bindung: Börsedruck Ges.m.b.H., A-1230 Wien

http://hw.oeaw.ac.at/joeb
http://verlag.oeaw.ac.at

INHALTSVERZEICHNIS

Besprechungen

SIGLENVERZEICHNIS

AASS	Acta Sanctorum. Antwerpen – Bruxelles 1643–1925
ABME	Ἀρχεῖον τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος
ABSA	Annual of the British School at Athens
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz [et al.]. Berlin 1927–
AD	Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον
AJA	American Journal of Archeology
AnBoll	Analecta Bollandiana
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique
BF	Byzantinische Forschungen
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca. 3e éd. par F.Halkin. I—III. Novum Auctarium. Bruxelles 1957. 1984
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
BNJ	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
BollGrott	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BSl	Byzantinoslavica
BV	Byzantina Vindobonensia
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca, I–XXIII. Berlin 1882–1909
CahArch	Cahiers Archéologiques
CCSG	Corpus Christianorum, Series Graeca
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum. I–IV. Berlin 1828–1877
CIMAGL	Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin
CPG	Clavis Patrum Graecorum, ed. M. Geerard. I–V. Supplementum. Turnhout 1974–1998
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. I–XV. Paris 1913–1953
DChAE	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Paris 1912–
DIEE	Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DOS	Dumbarton Oaks Studies
DOT	Dumbarton Oaks Texts
EEBS	Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν

EO	Échos d'Orient
ΕΦΣ	Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος
FM	Fontes Minores
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
Hell	Ἑλληνικά
IRAIK	Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopol'e
IstMitt	Istanbuler Mitteilungen
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JHSt	Journal of Hellenic Studies
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (1969–)
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft (1951–1968)
JRSt	Journal of Roman Studies
LBG	Lexikon zur byzantinischen Gräzität, erstellt von E. TRAPP [et al.]. I. A–K. Wien 2001
LexMA	Lexikon des Mittelalters. I–IX. München 1980–1998
LSJ	H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H. STUART JONES – R. MCKENZIE, A Greek-English Lexicon. Oxford ⁹1925—1940. Revised Supplement, ed. by P. G. W. GLARE with the assistance of A.A.THOMPSON. Oxford 1996
LThK²	Lexikon für Theologie und Kirche. I–X. Freiburg ²1957–1968
LThK³	Lexikon für Theologie und Kirche. I–XI. Freiburg ³1993–2001
MBM	Miscellanea Byzantina Monacensia
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MM	F. MIKLOSICH – I. MÜLLER, Acta et diplomata graeca medii aevi I–VI. Wien 1860—1890
MMB	Monumenta Musicae Byzantinae
NE	Νέος Ἑλληνομνήμων
OC	Orientalia Christiana
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. by A.P. KAZHDAN [et al.]. Vol. I—III. New York – Oxford 1991
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.-P. MIGNE. 1–161. Paris 1857–1866
PL	Patrologiae cursus completus. Series latina, ed. J.-P. MIGNE. 1–221. Paris 1844–1880
PLP	Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, erstellt von E. TRAPP [et al.]. Wien 1976—1996
PLRE	The Prosopography of the Later Roman Empire, ed. A.H.M. JONES – J.R. MARTINDALE – J. MORRIS. 1–2. Cambridge 1971–1980
PmbZ	R.-J. LILIE [et al.], Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. 1– . Berlin 1999–
PO	Patrologia Orientalis, ed. R. GRAFFIN – F. NAU. 1– . Paris 1904–
PRK	Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, hrsg. v. H. HUNGER – O. KRESTEN [et al.]. 1– . Wien 1981–
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. I– . Stuttgart 1950–
RbK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst. I– . Stuttgart 1966–

RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung ... v. G. Wissowa [et al.]. 66 Halbbde, 15 Suppl.-Bde. Stuttgart – München 1893—1978.
REB	Revue des Études Byzantines
REG	Revue des Études Grecques
RESEE	Revue des Études Sud-Est-Européennes
RHM	Römische historische Mitteilungen
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SBN	Studi Bizantini e Neoellenici
SBS	Studies in Byzantine Sigillography
SC	Sources Chrétiennes
Script	Scriptorium
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica
StT	Studi e Testi
TAPA	Transactions of the American Philological Association
ThEE	Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία. I–XII. Athen 1962–1968
Tgl	Thesaurus Graecae Linguae I–VIII. Paris 1831–1865
TIB	Tabula Imperii Byzantini. I— . Wien 1976—
TLG	Thesaurus Linguae Graecae. CD-ROM E. University of California at Irvine 2000
TM	Travaux et Mémoires
TU	Texte und Untersuchungen
VTIB	Österr. Ak. d. Wiss., Veröffentlichungen d. Kommission für die TIB
VV	Vizantijskij Vremennik
WBS	Wiener Byzantinistische Studien
WSt	Wiener Studien
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvěščenija
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRVI	Zbornik Radova Vizantološkog Instituta

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

ALEXANDER ZÄH

Textabbildungen:

Abbildungen auf Tafeln:

Abbildungsnachweis:

Alle Abbildungen stammen vom Verfasser außer: Fig. 1 – nach R. Kiepert, Karte von Kleinasien in 24 Blättern (Maßstab 1: 400.000), Blatt CII, Afiun-Karahissar. Berlin 1905 [Ausschnitt]; Abb. 15 – nach F. Knoll, in: Jüthner 48 (Fig. 15); Abb. 30 – nach E. Hein – A. Jakovljević – B. Kleidt, Zypern. Byzantinische Kirchen und Klöster. Ratingen 1996, Abb. 130; Abb. 33.a – nach J.-P. Adam, La Basilique Byzantine de Kydna de Lycie. Notes descriptives et restitutions. *Revue Archéologique* 1977, 59 (Fig.) ; Abb. 33.b – nach : P. L. Bokotopulos, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀρχιτεκτονικὴ εἰς τὴν δυτικὴν Στερεὰν Ἑλλάδα καὶ τὴν Ἤπειρον (7ος–10ος αἰ.). *Βυζαντινὰ Μνημεῖα* 2 (Thessaloniki 1992) 70 (Εἰκ. 27) ; Abb. 33.d – nach: *RbK* VI (1997) s. v. Mesembria (P. Soustal), Abb. 4 (nach: Rašenov).

THOMAS STEPPAN

Abbildungsnachweis:

1–14, 16, 21–24, 26: Fotos von Th. Steppan.
15 aus V. Lazarev, Old Russian Murals and Mosaics. London 1966, fig. 107.
17 Foto Bayerische Staatsbibliothek.
18 aus F. Wormald, The Winchester Psalter. London 1973, pl. 32.
19 aus G. Galavaris, Ζωγραφικὴ βυζαντινῶν χειρογράφων. Athen 1995, pl. 121.
20 aus E. Kitzinger, The Mosaics of St. Mary's of the Admiral in Palermo (*DOS* XXVII). Washington D.C. 1990, pl. XIX.
25, 27 aus T. S. Sherbatova–Shevyakova, Neredica. Monumental'nye rospisi cerkvi Spasa na Neredice. Moskau 2004.

MARKUS BOGISCH

Die Karte (Abb. 1) sowie alle Photographien stammen vom Verfasser. Als Vorlage für die Grundrisse dienten die bei Giviašvili/ K'op'lat'adze reproduzierten Pläne, mit Ausnahme des Grundrisses von Esbek'i (Abb. 8a), der von Karl Brix Zinglersen und dem Verfasser erstellt wurde.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 1–16

Andreas Rhoby

Varia Lexicographica

Herrn Professor Johannes Koder
zum 65. Geburtstag mit den besten Wünschen

Die folgenden lexikographischen Bemerkungen beziehen sich auf griechische Wörter der Antike, des byzantinischen Mittelalters und der postbyzantinischen Periode.

Ἀκινδυνιανός

Dieses Adjektiv ist im LBG mit der Bedeutung *Anhänger des Akindynos* bei Gregorios Palamas und Joseph Kalothetos attestiert.[1] Weitere Belege sind über den Online-TLG abrufbar, wobei das Wort fast immer in der Pluralform begegnet. Drei Mal findet man das Adjektiv auch bei Gennadios Scholarios: an zwei Stellen im Plural mit der erwähnten Bedeutung,[2] an einer Stelle jedoch im Singular als Attribut von αἵρεσις mit der Bedeutung (Häresie) *des (Gregorios) Akindynos*.[3]

ἀλληλευφραίνω

Das Lemma ἀλληλεύφραντος (*einander erfreuend*) im LBG verweist auf „Malal. 684". Das Wort entstammt jedoch nicht dem Geschichtswerk des Malalas, sondern einem in der alten Malalas-Ausgabe von Dindorf (Bonn 1831) abgedruckten Text aus den Theosophorum Graecorum Fragmenta (s.VI), die jetzt in der Ausgabe von Erbse zu benüt-

[1] Z.B. Saint Gregory Palamas, The One Hundred and Fifty Chapters. Ed. by R.E. Sinkewicz. Toronto 1988, 81,25 (p. 178): οἱ γοῦν Ἀκινδυνιανοὶ μὴ δεχόμενοι, μηδὲ δυνάμενοι γνῶναι, τὴν ἐπὶ τοῦ θεοῦ ἀδιαίρετον διαίρεσιν.

[2] L. Petit – X.A. Siderides – M. Jugie, Œuvres complètes de Georges Scholarios, I–VIII. Paris 1928–1936, II 399,30; III 214,23.

[3] Petit – Siderides – Jugie, Œuvres complètes (op. cit.) II 486,18: … τὸ διωχθῆναι τῆς Ἀκινδυνιανῆς αἱρέσεως καὶ Βαρλααμίτιδος εἵνεκα …

zen sind.[4] Ein diesem Adjektiv zugrunde liegendes Verbum ἀλληλευφραίνω ist weder im Altgriechischen noch im byzantinischen Griechisch belegt. Sehr wohl findet man dieses Verbum aber in einem Brief des Meletios Pegas[5], einem Autor des späten 16. Jahrhunderts.[6] Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass ἀλληλευφραίνω schon im byzantinischen Griechisch existierte, da auch das Grundwort εὐφραίνω (bereits bei Homer belegt)[7] weit früher als das Adjektiv εὐφραντός (nur nachchristliche Belege)[8] attestiert ist.

ἄστυ

Im Archäologischen Museum von Antalya wird eine Steinplatte mit einer metrischen Bauinschrift aufbewahrt, die ursprünglich an der Stadtmauer angebracht war.[9] Die Inschrift berichtet vom Bau der Vormauer Attaleias durch den Drungarios Stephanos Abastaktos[10] im Jahr 909/10. Der Text der metrischen Inschrift wurde bisher vier Mal ediert, nämlich von Lanckoroński (1890–92)[11], Papadopoulos-Kerameus (1902)[12], Grégoire (1922)[13] und Bean (1958)[14]. Der erste Vers ist in-

---

4 Theosophorum Graecorum fragmenta iterum rec. H. Erbse. Stuttgart – Leipzig 1995, hier 109,189.

5 Zu Meletios Pegas, dem späteren Patriarchen von Alexandreia, siehe G. Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. München 1988, 128–135.

6 É. Legrand, Lettres de Mélétius Pigas antérieures à sa promotion au patriarcat (*Bibliothèque grecque vulgaire* 9). Paris 1902 (Reprint Athen 1974), 69,28–29: … σύνοδός τις γίνεται (ed. γύνεται) ψυχῶν ἀλλήλαις προσομιλουσῶν (ed. προσομηλουσῶν), ἀλληλευφραινομένων καὶ ἀλληλευφραινουσῶν.

7 Vgl. LSJ; LSJ Supplement.

8 Vgl. LSJ; LSJ Supplement.

9 Eine gute Abbildung der Platte findet man bei H. Hellenkemper – F. Hild, Lykien und Pamphylien (TIB 8). Wien 2004, III, Abb. 61.

10 Summarisch zur Person A.G.K. Sabbides, Εγκυκλοπαιδικό προσωπογραφικό λεξικό βυζαντινής ιστορίας και πολιτισμού. Bd. 2. Athen 1997, 42.

11 K. Lanckoroński, Städte Pamphyliens und Pisidiens. Unter Mitwirkung von G. Niemann u. E. Petersen. 2 Bde. Prag – Wien – Leipzig 1890–1892 (Reprint o.O. u. o.J.), I 160 (Nr. 14).

12 A. Papadopoulos-Kerameus, Διορθωτικὰ εἰς χριστιανικὰς ἐπιγραφάς. *ZMNP* 343 (September 1902) 411–443, hier 438–440 (Nr. 39): Neuedition des Epigramms im Zuge von Bemerkungen zur Edition von Lanckoroński.

13 H. Grégoire, Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure. Fasc. 1. Paris 1922, 104 (Nr. 304).

14 G. E. Bean, Inscriptions in the Antalya Museum. *Belleten* 22 (1958) 21–91, hier 44–45 (Nr. 42).

schriftlich folgendermaßen überliefert: ACTOIOC ECΘΛΟΙ ΛΑΜΠΡΑC ΑΤΤΑΛΟΥ ΓΟΝΟΙ. Lanckoroński hatte bereits Schwierigkeiten, die Inschrift zu entziffern, und gab den Text folgendermaßen wieder: Ἀστοὶ .... λαμπραὶ (?) Ἀτταλιέων. Bei Papadopoulos-Kerameus und Grégoire lautete Vers 1 Ἀστοὶ πόλεως λαμπρᾶς Ἀτταλιέων. Bean schließlich vermochte den inschriftlichen Befund korrekt zu entziffern und transkribierte Vers 1 des Epigramms wie folgt: Ἄστοιος ἐσθλοὶ λαμπρᾶς Ἀττάλου γόνοι. Schon Bean erkannte die Schwierigkeit, das seltsame ἄστοιος zu deuten. Er bemerkte dazu folgendes: „ ... ἄστοιος seems to be ἅπαξ εἰρημένον. I can only suppose that it stands for ἄστυος, from ἄστυς, a feminine form of ἄστυ".[15] Das inschriftlich überlieferte ACTOIOC ist in der Tat als ἄστυος zu deuten,[16] das mit λαμπρᾶς übereinstimmt. Bei ἄστυος handelt es sich um eine nicht geläufige Form des Genitivs (sonst ἄστεως oder ἄστεος), die möglich zu sein scheint, da es dazu die parallele Dativform ἄστυι gibt, die in einer Inschrift des ersten Jahrhunderts n. Chr. attestiert ist.[17] Als Nominativ zu ἄστυος nimmt Bean ἡ ἄστυς an; wahrscheinlicher ist jedoch das vom LBG auf der Basis einer Stelle in einem anonymen Martyrium des heiligen Gordianos mit dem femininen Artikel ἡ angesetzte ἡ ἄστυ.[18] Vers 1 der metrischen Bauinschrift kann somit folgendermaßen übersetzt werden: *Der leuchtenden Stadt des Attalos wackere Nachkommen*.[19]

ἀτομικός

Dieses Adjektiv, das erst im 15. Jahrhundert attestiert ist,[20] ist im LBG nicht verzeichnet. Mit Hilfe des Online-TLG ist feststellbar, dass

---

[15] Bean, Inscriptions (op. cit.) 45.

[16] Zum orthographischen Wechsel von υ und οι siehe N. A. Macharadse, Zur Lautung der griechischen Sprache der byzantinischen Zeit. Zeugnisse altgeorgischer Quellen. *JÖB* 29 (1980) 145–158; N. Oikonomides, Mount Athos: Levels of Literacy. *DOP* 42 (1988) 167–178, hier 171.

[17] LSJ Supplement, s.v. ἄστυ.

[18] F. Halkin, Saints de Byzance et du Proche-Orient. Seize textes grecs inédits (dix Vies ou Passions sans nom d'auteur et six discours de Nicétas de Paphlagonie) (*Cahiers d'Orientalisme* XIII). Genf 1986, 101: ... οὐ μακρὰν τῆς ἄστεως Ῥώμης ...; vgl. LBG s.v. ἄστυ.

[19] Eine Neuedition samt Kommentar der gesamten Bauinschrift ist im Rahmen des vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung finanzierten Projekts *Corpus der byzantinischen Epigramme in inschriftlicher Überlieferung* (Projektleiter: Wolfram Hörandner; Mitarbeiter: Andreas Rhoby, Anneliese Paul) vorgesehen.

[20] Und später im Neugriechischen zu finden ist, vgl. St. Koumanoudes, Συναγωγὴ νέων λέξεων. Athen 1900 (Reprint Athen 1998), s.v.; I. Stamatakos, Λεξικὸν νέας ἑλληνικῆς γλώσσης I–III. Athen 1952–1955, s.v.

die meisten Belege bei Gennadios Scholarios zu finden sind.[21] Im LBG sehr wohl angeführt ist das Adverb ἀτομικῶς und zwar mit dem Beleg „LarsenTrait 30". Diese Sigle wird im Abkürzungsverzeichnis zum LBG als „B.Larsen, Les traités de l'Ame de S. Maxime et de Michel Psellos. *Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin* 30 (Kopenhagen 1979) 1–32" (mit der Datierung 7. und 11. Jh.) aufgelöst. Der von Larsen edierte, auf den Folien 30 bis 39v des Cod. Par. gr. 1868 (Datierung 15. Jh.) überlieferte Text, dem ἀτομικῶς entnommen ist, gehört jedoch weder Maximos Homologetes noch Michael Psellos, sondern entstammt der Feder eines Anonymus.[22] Dieser Anonymus gehört ins 15. Jahrhundert, da die Passage, in der ἀτομικῶς zu finden ist, ein mehr oder weniger wortwörtliches Exzerpt der Kapitel LXXXIII und LXXXIV der von Gennadios Scholarios im Jahr 1464 verfassten Epitome der „Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin darstellt.[23]

Damit steht fest, dass das Adjektiv ἀτομικός wirklich erst ab dem 15. Jahrhundert belegt ist[24] und dass das Adverb ἀτομικῶς ebenfalls nicht vor Gennadios Scholarios in der byzantinischen Literatur begegnet.[25]

διαβάσιος

Dieses aus dem umfangreichen Aufsatz von Orlandos zu den Denkmälern von Kastoria[26] exzerpierte und in das LBG aufgenommene Adjektiv (mit der Übersetzung *fortschreitend*) entstammt Vers 3 eines 16 Verse langen gemalten Stifterepigramms im Narthex der Kirche

---

[21] Petit – Siderides – Jugie, Œuvres complètes (op. cit.) III 267,2; 354,32; 358,34 etc. Im Online-TLG weitere Belege bei Scholarios und anderen Autoren des 15. Jahrhunderts (nebst postbyzantinischen Belegen aus Urkunden und Inschriften).

[22] Vgl. Larsen, Traités (op. cit.) 4, 11f.

[23] Petit – Siderides – Jugie, Œuvres complètes (op. cit.) V 100–102, die LarsenTrait 30 entsprechende Stelle 102,18. Zur Epitome vgl. F. Tinnefeld, Georgios Gennadios Scholarios, in: La théologie byzantine et sa tradition II (XIIIe–XIXe) sous la direction de C.G. Conticello & V. Conticello. Turnhout 2002, 477–549, 518 (Nr. 139).

[24] Ein Beleg für ἀτομικῶς vor dem 15. Jahrhundert hätte mit großer Wahrscheinlichkeit bedeutet, dass auch das dem Adverb zugrunde liegende ἀτομικός schon vor diesem Jahrhundert attestiert gewesen wäre.

[25] Weitere Belege im Œuvre des Scholarios im Online-TLG; neugriechische Belege bei Kumanudes, Συναγωγή (op. cit.) s.v.; Stamatakos, Λεξικόν (op. cit.) s.v.

[26] A.K. Orlandos, Τὰ βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Καστορίας. Athen 1938 (= *ABME* 4 [1938]), 35,3.

Hagioi Anargyroi (Datierung: Ende 12. Jh.).[27] Bei Orlandos lautet der Vers, in dem das Wort vorkommt, folgendermaßen: διαβασίᾳ τῇ φθορᾷ κατακλῦσαι. Die Edition von Orlandos ist heute jedoch durch die von Drakopoulou ersetzt. Bei Drakopoulou lautet Vers 3 wie folgt: δυὰς ἁγία, τῇ φθορᾷ κατακλῦσαι.[28] Aufgrund des teilweise nicht sehr guten Zustandes des Freskos, auf dem sich das Epigramm befindet, und aufgrund der in dieser Frage nicht hilfreichen Abbildung bei Drakopoulou[29] lässt sich nicht feststellen, ob Drakopoulou richtig gelesen hat. In Zusammenschau der ersten drei Verse des Epigramms (auf der Basis der Edition von Drakopoulou), nämlich Σπορεὺς ὁ πάντ(ων) καὶ φθορεὺς πάλιν χρόνος | ἔσπευσε καὶ σοῦ τὸν περικλυτὸν δόμον, | δυὰς ἁγία, τῇ φθορᾷ κατακλῦσαι (*Der Säer von allem und wieder Vernichter, die Zeit, | hat sich beeilt, auch dein hochberühmtes Haus,| heilige Zweiheit, mit Zerstörung zu überfluten*), passt trotz Problemen prosodischer Art die Wendung δυὰς ἁγία in der Funktion als Anrede[30] an die beiden Heiligen Anargyroi, die Ärzte Kosmas und Damianos, inhaltlich besser als das mit φθορᾷ übereingestimmte διαβασίᾳ. Stimmt die Lesung von Drakopoulou, die wohl am ehesten durch Autopsie zu überprüfen sein wird, ist das Lemma διαβάσιος aus dem LBG zu streichen.

ἐκφράζω – ἔκφρασις – ἐκφραστικός

Schlägt man bei LSJ das Wort ἐκφράζω nach, so sieht man, dass dort zwischen mehreren Bedeutungen unterschieden wird; die Bedeutungsunterschiede sind jedoch nicht sehr groß: Unter *tell over, recount* wird auf Aischylos, Prometheus 950 und mit dem Zusatz *dub(ia) l(ectio)* auf Euripides, Hercules Furens 1119 verwiesen. Unter *denote* findet man den Hinweis auf Plutarch 2.24a, unter *describe* auf Hermogenes, Progymnasmata 10 und Περὶ ἰδεῶν 2.4, Menandros (von Laodikeia) p.373 und Theon Progymnasmata 2. Unter *express ornately* schließlich wird auf Demetrios, De elocutione 165 verwiesen.

---

[27] Zur Datierung vgl. E. Drakopoulou, Η πόλη της Καστοριάς τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή εποχή (12ος – 16ος αι.). Ιστορία – Τέχνη – Επιγραφές. Athen 1997, 44, 46. Im LBG mit der falschen, auf Orlandos beruhenden Datierung ins 13./14. Jh. Auch für dieses Epigramm gilt das in Anm. 19 Gesagte.

[28] Drakopoulou, Η πόλη (op. cit.) 45.

[29] Drakopoulou, Η πόλη (op. cit.), Abb. 45.

[30] δυὰς ἁγία ist als Anrede auch an anderer Stelle belegt: A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας […], IV. o.O. 1897 (Reprint Brüssel 1963), 276,19f.: Ὦ μακαρία καὶ ἁγία δυάς, πάτερ Κοσμᾶ (sc. Μελωδὲ) καὶ σοφίας Ἰωάννη (sc. Δαμασκηνὲ) δοχεῖον θεῖον.

Der Eintrag bei LSJ vermittelt somit den Eindruck, als wäre das Wort bereits seit Aischylos im Griechischen attestiert. Neben dem schon für LSJ zweifelhaften Beleg bei Euripides wird als nächstältester Beleg Demetrios (von Phaleron) genannt, der von LSJ in das 4. Jahrhundert v. Chr. datiert wird.

Dem ist folgendes entgegenzuhalten: In den modernen Ausgaben des Prometheus des Aischylos und des Herakles des Euripides ist ἐκφράζω im Text nicht zu finden, da an seiner Stelle jeweils die entsprechende Form von φράζω in den Text gesetzt wurde.[31] ἐκφράζω findet sich an beiden Orten nur im textkritischen Apparat wieder, da diese Form in jeweils späten Codices auftaucht.[32]

Der Beleg bei Demetrios von Phaleron[33] ist ebenfalls jünger, als in LSJ angenommen wird. In der Vergangenheit wurde der Autor des Traktats *De elocutione* unterschiedlichst datiert, nämlich vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. Jüngst wird davon ausgegangen, dass er in das 1. Jahrhundert v. Chr. gehört.[34]

Ein Beleg – vermutlich der älteste – wurde jedoch von LSJ komplett übersehen: Es handelt sich um eine Stelle in den *Argonautica* des Apollonios Rhodios (3. Jh. v. Chr.). Dort begegnet ἐκφράζω jedoch nicht in herkömmlicher Form, sondern das Präfix ἐκ ist durch drei dazwischen liegende Wörter vom Verbstamm φράζω getrennt (Tmesis).[35] Der somit älteste Beleg für ἐκφράζω ist im Tgl (s.v.) und bei Passow[36] verzeichnet.[37]

---

[31] Aesch. Prom. 950 (ed. West, Stuttgart 1990): ἀλλ αὖθ' ἕκαστα φράζε. μηδ' ἐμοὶ διπλᾶς; Eur. Herc. 1119 (ed. Lee, Leipzig 1988): εἰ μηκέθ' Ἅιδου βάκχος εἶ, φράσαιμεν ἄν.

[32] Aesch. Prom. (op. cit.) LXXXIff.; Eur. Herc. (op. cit.) XVIII.

[33] Démétrios du style. Texte établi et traduit par P. Chiron. Paris 1993, 165 (p. 49): Αἱ μέντοι χάριτές εἰσι μετὰ σωφροσύνης, τὸ δὲ ἐκφράζειν τὰ γέλοια ὅμοιόν ἐστι καὶ καλλωπίζειν πίθηκον.

[34] Démétrios du style (op. cit.) XIIIf., XXXIXf.

[35] Apollonii Rhodii Argonautica recogn. G. Pompella. Lehrs translatione in Latinum sermonem addita (*Bibliotheca Weidmanniana* X). Hildesheim – Zürich – New York 2006, IV 1125f. (p. 143): … ἐκ δ' ἄρα πᾶσαν | πέφραδεν ἀγγελίην.

[36] F. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache. Neu bearbeitet und zeitgemäß umgestaltet von Val. Chr. Fr. Rost, Friedrich Palm und Otto Kreussler. Erster Band · Zweite Abteilung *E – K*. Leipzig [5]1847 (Reprint o.O. [Darmstadt] 2004), s.v.

[37] Siehe auch E.C. Harlan, The Description of Paintings as a Literary Device and Its Application in Achilles Tatius. Columbia University Ph.D. 1965, 48f. Im Lexikon zum Wortschatz des Apollonios Rhodios von Giuseppe Pompella (Apollonii Rhodii Lexicon curante G. Pompella adiuvantibus S. Corvese, L. Pietroluon-

Fazit: Für das im byzantinischen Griechisch hauptsächlich mit der Bedeutung *beschreiben* bestens attestierte Verbum ἐκφράζω gibt es nur zwei vorchristliche Belege.

Ebenso verhält es sich mit dem Nomen ἔκφρασις und dem Adjektiv ἐκφραστικός. ἔκφρασις ist vorchristlich nur bei Dionysios von Halikarnassos belegt,[38] ἐκφραστικός begegnet gar erst im 3. Jahrhundert n. Chr., nämlich bei Diogenes Laertios.[39]

Näheres zu ἐκφραστικός: Zwischen dem Beleg bei Diogenes Laertios und den byzantinischen Belegen – rund zwei Drittel entstammen dem Œuvre des Eustathios von Thessalonike – klafft eine große zeitliche Lücke von mehreren Jahrhunderten. Das LBG (s.v.) verzeichnet zu ἐκφραστικός mehrere Belege aus dem Ilias-Kommentar des erwähnten Eustathios und einen Beleg aus den Reden des Manuel Holobolos. Mit Hilfe des Online-TLG stellt man jedoch fest, dass das Adjektiv ἐκφραστικός – als Attribut von σελίδες – auch bei Ioannes Sikeliotes (11. Jh.) attestiert ist.[40] Ein scheinbar noch früherer Beleg ist bei Ioannes Geometres zu finden: Das bei Littlewood mit der Nr. 2 nummerierte Progymnasma trägt den Titel Τοῦ αὐτοῦ. Ἐπιστολὴ κήπου ἐκφραστική.[41] Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass dieser Titel nicht von Geometres selbst stammt, sondern durch den Schreiber der Handschrift (Cod. Barocc. 25) am Beginn des 14. Jahrhunderts hinzugefügt wurde.[42]

ἐλευθεροτρίπλουτος

Der einzige Beleg für dieses Wort (*dreimal reich und frei*) im LBG entstammt der vom Verf. erstmals edierten Chiliostichos Theologia des Leon Choirosphaktes (ca. 840 – nach 913). Vers 1066 lautet dort wie folgt: ἐλευθεροτρίπλουτος ἄπλετος φύσις (*dreimal reiche und freie, un-*

GO [*Alpha – Omega, Reihe A, Lexica · Indizes · Konkordanzen zur klassischen Philologie* CXIV]. Hildesheim – Zürich – New York 2001) ist ἐκφράζω jedoch nicht als eigenständiges Lemma angeführt. Die erwähnte Stelle ist unter φράζω (p. 653) verzeichnet.

[38] Vgl. LSJ s.v., Online-TLG.

[39] LSJ s.v.

[40] Chr. WALZ, Rhetores Graeci […], VI. Stuttgart 1832–36 (Reprint Osnabrück 1968), 215,26.

[41] The Progymnasmata of Ioannes Geometres edited by A.R. LITTLEWOOD. Amsterdam 1972, 7.

[42] Im Kommentar zu diesem Progymnasma geht Littlewood darauf nicht ein. Im Index jedoch ist ἐκφραστικός in eckige Klammern gesetzt.

ermessliche Natur).[43] Ioannis Vassis, der eine kritische und kommentierte Edition dieses Gedichtes vorlegte, verwarf ἐλευθεροτρίπλουτος und löste den Vers (nach seiner Zählung 1075) als ἐλευθέρα, τρίπλουτος, ἄπλετος φύσις (*freie, dreifach reiche und unermessliche Natur*) auf.[44] Der einzige Textzeuge der Chiliostichos Theologia, der Codex Vat. gr. 1257, fol. 39r–57r (Datierung: zweite Hälfte 10. Jh.),[45] überliefert ἐλευθερωτρίπλουτος, wobei über dem rechten Teil des Omega (von einer späteren Hand ?) ein etwas kleineres Omikron geschrieben wurde.[46] In der von orthographischen Fehlern übersäten Handschrift soll ein Omega an der Stelle eines Omikron nicht verwundern. Vassis listet über 30 Stellen in der Chiliostichos Theologia auf, an denen Omega statt Omikron geschrieben wurde.[47] Auch dass ἐλευθεροτρίπλουτος ein *hapax legomenon* ist, soll nicht stören. Immerhin ist auch das von Vassis in den Text gesetzte τρίπλουτος sonst nicht belegt.[48] ἐλευθεροτρίπλουτος ist m.E. also im Text zu belassen und verdient auch weiterhin, im LBG angeführt zu werden.[49] Für Adjektivkomposita mit ἐλευθερο- gibt es im LBG mehrere Beispiele, etwa ἐλευθερογνώμων, ἐλευθεροκάρδιος, ἐλευθεροπαθής usw.[50]

---

[43] A. Rhoby, Die Chiliostichos Theologia des Leon Choirosphaktes. Edition und Kommentar. Wien (unpubl. Dipl.) 1997, 46.

[44] Leon Magistros Choirosphaktes. Chiliostichos Theologia. Editio princeps. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Kommentar, Indices besorgt von I. Vassis (*Supplementa Byzantina. Texte und Untersuchungen* 6). Berlin – New York 2002, 148.

[45] Zur Handschrift Vassis, Chiliostichos Theologia (op. cit.) 49–51 und P. Canart, Le *Vaticanus graecus* 1257 et une poésie inédite de Jean Damascène. *BollGrott* 54 (2000) 141–154, hier 146–152 (Vassis war Canarts Beschreibung des Codex nicht bekannt). Ein Nachtrag zur Beschreibung der Handschrift durch Vassis: Unmittelbar auf die Chiliostichos Theologia folgen auf fol. 57r–v Jamben des Johannes von Damaskos (mit dem Titel Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ ἰαμβεῖα πρὸς τὴν ἰσοκλεῆ Τριάδα), von denen Vassis annimmt, dass diese unpubliziert seien. Dies stimmt nicht, da diese von Canart in dem erwähnten Beitrag (Canart, Le *Vaticanus graecus* 1257 [op. cit.] 153–154) bereits ediert wurden.

[46] Ein nochmaliges Überprüfen der Handschrift anhand eines am Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien vorhanden Mikrofilms bestätigt diese Lesung.

[47] Vassis, Chiliostichos Theologia (op. cit.) 54.

[48] Vassis, Chiliostichos Theologia (op. cit.) 196. Auch im noch nicht publizierten Material des LBG ist kein Beleg vorhanden.

[49] Diese Meinung teilt auch Ioannes Polemes in seiner umfangreichen Rezension von Vassis' Ausgabe (*Βυζαντινά* 24 [2004] 517–538, hier 520).

[50] LBG s.v.

εὐσεβοτρόπως - κρατάναξ

Die drei im LBG genannten Belege für das Adverb εὐσεβοτρόπως – das Adjektiv ist nicht attestiert – mit der Übersetzung *auf fromme Weise, gottesfürchtig* entstammen jeweils Schriften theologischen Inhalts.[51] Ein Weiterleben dieses Wortes über das Ende von Byzanz hinaus ist weder im LBG noch sonstwo verzeichnet. Das Adverb εὐσεβοτρόπως begegnet jedoch in einem Epigramm auf einer Ikone der Apostel Petrus und Paulus, die in das Jahr 1715 zu datieren ist. Diese Ikone befindet sich in der den beiden genannten Aposteln geweihten Kirche in Beroia.[52] Da bei dem in der Inschrift verwendeten εὐσεβοτρόπως keine unmittelbare Imitation der drei im LBG genannten Belege vorliegt, kann man davon ausgehen, dass das Wort allgemein im theologischen Wortschatz auch über das Ende von Byzanz hinaus existierte.

Vers 1 desselben Epigramms lautet folgendermaßen: Χριστὲ κρατάναξ, Θεέ μου, πλαστουργέ μου. Unser Augenmerk gilt dabei dem bereits in Byzanz attestierten κρατάναξ (*Herrscher*), das im LBG durch drei Belege ausgewiesen ist. Dabei handelt es sich um zwei Stellen aus dem ersten Λόγος ἀντιρρητικός des Konstantinos Meliteniotes (a.1286–88),[53] drei Stellen[54] aus der *Historia dogmatica* des Georgios Metochites (ca. 1300)[55] und einer Stelle aus einer gemalten metrischen Inschrift im Katholikon des Athos-Klosters Iviron, die eine Deesis-Darstellung begleitet.[56] Zu diesen Belegen ist folgendes zu bemerken: Bei Meliteniotes und Metochites wird das Wort als Bezeichnung für den Kaiser

[51] Analecta Hymnica Graeca […] III, I. Schirò consilio et ductu edita. Rom 1972, 73,8; AASS Octobris VIII 135C; Saint Jean le Paléolaurite, ed. S. Vailhé et S. Pétridès. Paris 1905, 43,98.

[52] Th. Papazotos, Ἡ Βέροια καὶ οἱ ναοί της (11ος – 18ος αἰ.) Ἱστορικὴ καὶ ἀρχαιολογικὴ σπουδὴ τῶν μνημείων τῆς πόλης. Athen 1994, 138 (Nr. 94): ῥύου, κυβέρνα, σῶζε, φύλατ(τ)ε, σκέπε, | τοὺς ἐνθάδε μένοντας εὐσεβοτρόπως.

[53] M.A. Orphanos, Κωνσταντίνου Μελιτηνιώτου λόγοι ἀντιρρητικοὶ δύο νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενοι. Editio princeps. Athen 1986, 113,6; 134,7.

[54] Zwei weitere im Online-TLG.

[55] Georgios Metochites, Historia dogmatica, ed. J. Cozza-Luzi (*Nova Patrum Bibliotheca* VIII/2). Rom 1871, 14.87.354.

[56] G. Millet – J. Pargoire – L. Petit, Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos. Première Partie (*Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome* 91). Paris 1904, 222,2 (p.68). Die metrische Inschrift ist zehn Verse lang; sechs Verse sind neben der Theotokos angebracht, vier neben Johannes Prodromos.

verwendet, in der metrischen Inschrift von Iviron ebenso wie auf der Ikone aus Beroia als Attribut für Christus. Als Schöpfer des Wortes gilt Meliteniotes; Metochites hat es von diesem übernommen, da festgestellt wurde, dass Metochites die Λόγοι ἀντιρρητικοί des Meliteniotes kannte und für seine *Historia dogmatica* heranzog.[57] Die im LBG zitierte Stelle aus der metrischen Inschrift im Katholikon von Iviron ist höchstwahrscheinlich nicht byzantinisch, da die Fresken in diesem Kloster nach 1500 zu datieren sind.[58] Andererseits muss die Inschrift vor 1701 entstanden sein, da sie auch in dem in diesem Jahr veröffentlichten so genannten Προσκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὄρους τοῦ Ἄθωνος aus der Feder des Ioannes Komnenos (1668–1719)[59] zu finden ist. Dieses Προσκυνητάριον ist auch bei Bernard de Montfaucon in seiner *Palaeographia graeca* (Paris 1708) abgedruckt (p.441–509, die Inschrift p.507).[60]

Auffallend ist auch, dass zwischen der metrischen Inschrift auf dem Fresko in Iviron und dem Epigramm auf der Ikone in Beroia eine enge Verwandtschaft besteht. Sowohl der anonyme Maler des Freskos als der durch die Signatur bekannte Maler der Ikone, ein ἱερομόναχος Konstantinos,[61] müssen dieselbe Vorlage benutzt haben.

Zur besseren Veranschaulichung der Verwandtschaft der beiden metrischen Inschriften seien diese *in extenso*[62] wiedergegeben:[63]

[57] Vgl. Orphanos, Κωνσταντίνου Μελιτηνιώτου λόγοι ἀντιρρητικοὶ (op. cit.) 86.

[58] Vgl. M. Restle, Athos. RbK 1 (1966) 389–421, hier 411f.

[59] Zur Person A.E. Karathanases, Οἱ Ἕλληνες λόγιοι στὴ Βλαχία (1670–1714). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς ἑλληνικῆς πνευματικῆς κίνησης στὶς παραδουνάβιες ἡγεμονίες κατὰ τὴν προφαναριώτικη περίοδο. Thessalonike 1982, 186–195; die Reise zum Athos vermutlich im Jahr 1698.

[60] Mit dem Titel: Στίχοι εἰς τὴν πορταΐτισσαν τῶν Ἰβήρων· Ἡ Θεοτόκος πρὸς τὸν Χριστόν.

[61] Zu diesem M. Chatzedakes – E. Drakopoulou, Ἕλληνες ζωγράφοι μετὰ τὴν ἅλωση (1450–1830), Τόμ. 2: Καβαλλάρος – Ψαθόπουλος. Athen 1997, 133 (Κωνσταντίνος [9]). Dieser Konstantinos hat auch eine Ikone in Kastoria gemalt (a. 1707).

[62] Von der metrischen Inschrift auf dem Fresko in Iviron der relevante Teil, der sich neben der Theotokos befindet.

[63] Übereinstimmungen und Parallelen sind mit den Buchstaben a–d gekennzeichnet.

Iviron:[64]

Κάμφθητι μητρὸς ἱκετηρίοις λόγοις,[65]
[a]Θεὲ κρατάναξ, υἱέ μου, πλαστουργέ μου,
[b]καὶ σῷ λαῷ πάρασχε λύσιν πταισμάτων·[67]
[c]τοὺς δ' ἐνθάδε μένοντας ἀσκητοτρόπως[68]
ὡς μάνδρας ὄντας τῆς ἐμῆς μονοτρόπους
[d]ῥύου, κυβέρνα, σῶζε, φύλαττε, σκέπε.

Beroia:

[a]Χριστὲ κρατάναξ, Θεέ μου, πλαστουργέ μου,
ἄμπελ' ἀληθὴς κλημάτων ζωηρ<ρ>ύτων,[66]
[d]ῥύου, κυβέρνα, σῶζε, φύλατ(τ)ε, σκέπε
[c]τοὺς ἐνθάδε μένοντας[69] εὐσεβοτρόπως
[b]κ(αὶ) σῷ λαῷ πάρασχε[70] λύσιν πταισμάτων
διὰ πρε<σ>βειῶν τῶν σῶν θεοκηρύκων·
Λεόντιος δέ(ε)ται, Βεῤῥοίας θύτης.

Bemerkungen: Die beiden Epigrammen gemeinsamen Zwölfsilber sind von ganz guter prosodischer Qualität. Als schwerer Verstoß ist nur die Längung des zweiten Epsilon von ἐνθάδε (jeweils Vers 4) zu verzeichnen. Anders verhält es sich mit den anderen Versen der Ikone von Beroia, in denen gleich mehrere Verstöße feststellbar sind: Das erste

---

[64] Die Verse 1–3 dieses Epigramms sind auch Bestandteil eines vierversigen Epigramms am unteren Ende einer gemalten Theotokos-Ikone (Ἡ ἐλπὶς ἀπελπισμένων) aus dem Jahr 1759 am Templon der kleinen Kirche des hl. Menas in Iraklion (Kreta). In Vers 1 ist Λόγε statt λόγοις zu lesen, Vers 4 lautet κ(αὶ) τῆς λοιμικῆς ἔκπικρον ἔξαρε νόσον. Die Ikone ist offenbar nicht publiziert (diese Meinung teilt auch Charalampos G. Chotzakoglou [Nikosia]).

[65] Vgl. Vers 1 eines Epigramms des Ioannes Geometres mit dem Titel Εἰς τὴν δέησιν τῆς Θεοτόκου, τοῦ Προδρόμου καὶ τοῦ ἁγίου Νικολάου, ed. J. A. Cramer, Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis IV. Oxford 1841 (Reprint Hildesheim 1967), 333,1–3: Κάμφθητι χερσὶ μητέρος, θύτου, φίλου. Vgl. dazu (auch hinsichtlich Vers 3 des Epigramms von Iviron) ein zweiversiges Dialog-Epigramm (auch für dieses Epigramm gilt das in Anm. 19 Gesagte) im Kloster des hl. Neophytos auf Zypern (a. 1183): Πάρεσχε λύσιν, υἱέ μου, τῷ κειμένῳ. | [Δί]δωμι [καμ]φθεὶς [σαῖς λιταῖς ....] (ed. C. Mango – E.J.W. Hawkins, The Hermitage of St. Neophytos and its Wall Paintings. *DOP* 20 [1966] 119–206, hier 184 [Die in eckige Klammern gesetzten Teile sind heute nicht mehr zu entziffern, konnten aber von den ersten Editoren der Verse (A. C. Indianos – G. H. Thomson, *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 3 [1939] 190) noch gelesen werden]).

[66] Vgl. Jo 15,1ff. ζωηρύτων Papazotos. Die Schreibung mit -ρρ- ist gerechtfertigt, da das Wort nur mit dieser Schreibung attestiert ist (vgl. LBG s.v. ζωήρρυτος, Online-TLG). Das Fortleben dieses Wortes in postbyzantinischer Zeit ist sonst nicht belegt.

[67] So der Vers bei Montfaucon; bei Millet – Pargoire – Petit, Recueil (op. cit.) lautet der Vers καὶ σῷ λαῷ πάρασχε λύσιν τῶν ἐπταισμένων (14 Silben!).

[68] Das Adverb ἀσκητοτρόπως (*in der Art der Asketen*) ist im LBG nicht verzeichnet, obwohl die Inschrift – κρατάναξ wurde ja aufgenommen – exzerpiert wurde.

[69] Vgl. Theodoros Studites. Jamben auf verschiedene Gegenstände. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar besorgt von P. Speck (*Supplementa Byzantina* 1). Berlin 1968, LVI,2: σκέποις ἀσινῶς τοὺς μένοντας ἐνθάδε.

[70] πάρεσχε Papazotos.

Epsilon von Θεέ in Vers 1 ist ebenso gelängt wie das Epsilon von ἄμπελ' in Vers 2, das positionslange Epsilon von πρε<σ>βειῶν in Vers 6, das Epsilon von θεοκηρύκων im selben Vers und das zweite Epsilon von δέ(ε)ται in Vers 7. Als schwerer Verstoß ist auch die Kürzung von σῶν in Vers 6 anzusehen.

Der Maler der Inschrift von Iviron hat vielleicht die Reihenfolge der Verse durcheinander gebracht. Die Abfolge des Textes auf der Ikone in Beroia ist vom Inhalt her plausibler.

περιτειχισμός

Ein gutes Beispiel für die Unzulänglichkeit von LSJ ist das Lemma περιτειχισμός. Es ist im genannten Lexikon nur durch einen Autor ausgewiesen, nämlich Thukydides (4,131,3; 6,88,6). Auch im Supplement von LSJ ist kein weiterer Beleg angezeigt.[71] Somit wird der Eindruck vermittelt, als wäre περιτειχισμός einzig bei dem einen Autor attestiert. Mit Hilfe des Online-TLG erhält man jedoch ganz andere Ergebnisse: Nicht nur liefert die elektronische Datenbank zwei weitere Thukydides-Belege (7,11,3; 8,25,5), sondern u.a. auch Belege bei drei weiteren antiken Autoren, nämlich Dionysios von Halikarnassos (Ant. Rom. 5,58,2; 8,21,3), Plutarch (Nik. 19,8) und Arrian (Alex. Anab. 1,5,8; 3,2,2). Die Plutarch-Stelle ist auch schon im alten Tgl (s.v.) vermerkt.

Da LSJ hinsichtlich dieses und auch anderer Lemmata mittlerweile unzureichend ist, ist eine komplette Neuauflage dieses Lexikons sehr wünschenswert. Das *Diccionario griego español*, dessen Ziel es ist, nach seiner Fertigstellung LSJ zu ersetzen, wird das Lemma περιτειχισμός bei Fortführung des momentanen Erscheinungsrhythmus jedoch erst in einigen Jahrzehnten behandeln. Bisher sind von diesem Lexikon sechs Faszikel erschienen, die das Alphabet von Alpha bis ἐκπελεκάω abdecken.[72]

In byzantinischer Zeit ist περιτειχισμός nur durch zwei weitere Belege ausgewiesen (vgl. LBG, als *Verschanzung* übersetzt). Der eine entstammt den so genannten *Tactica Leonis*,[73] einem Handbuch der Kriegswissenschaft des Kaisers Leon VI. aus dem frühen zehnten Jahrhundert; dabei steht das Wort in der Ausgabe von Vári aber nicht

[71] LSJ Supplement.

[72] F. Adrados et al., Diccionario griego–español. Madrid 1980ff.

[73] Leonis imperatoris Tactica, ed. R. Vári, I–II. Budapest 1917–1922, I 314 app.

im Haupttext, sondern im Apparat, da es in zwei Handschriften[74] in einem Zusatz zum eigentlichen Text überliefert ist. Der andere byzantinische Beleg entstammt dem Geschichtswerk des Niketas Choniates (619,36 Van Dieten). περιτειχισμός dürfte in byzantinischer Zeit also außer Mode geraten sein; im byzantinischen Schrifttum weit häufiger attestiert ist περιτείχισμα: Die Suche im Online-TLG ergibt rund 100 Stellen, von denen mehr als die Hälfte aus dem byzantinischen Zeitalter stammt.

προγύμνασμα

Im LSJ werden zu diesem Wort drei Belege angeführt: Dabei handelt es sich um Athenaeus Grammaticus 14.631a, einen Autor des 2. / 3. Jahrhunderts n. Chr., bei dem die Wendung προγύμνασμα … τοῦ πολέμου als *prepatory exercise* (for war) übersetzt wird. Danach folgt im LSJ „also in Rhetoric, Arist[oteles] *Rh[etorica ad] Al[exandrum]* 1436[a]25: in pl., title of works by Aphthonius, etc."

Nach LSJ ist die Aristoteles-Stelle der älteste Beleg. Doch bei genauerer Betrachtung entpuppt sich dieser Beleg als Phantom. Schon im 19. Jahrhundert wurde festgestellt, dass die so genannte *Rhetorica ad Alexandrum* nicht Aristoteles, sondern dem Rhetor Anaximenes zuzuschreiben ist,[75] der in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. zu datieren ist.[76] Die Passage, in der προγύμνασμα bei Anaximenes vorkommt, wurde jedoch von Fuhrmann, dem Editor des Anaximenes, zwischen *cruces* gesetzt;[77] im kritischen Apparat merkt Fuhrmann dazu an: „ἀναλαμβάνειν - προγυμνάσματα] haec verba ab auctoris temporibus aliena sunt, v. Kays[er], Us[ener], Wendl[and]". Fuhrmann folgt bei seiner Interpretation der Stelle philologischen Autoriäten des 19. Jahrhunderts, die der Gebrauch von προγυμνάσματα im Sinne von „Vorübungen" bei einem Autor des 4. Jahrhunderts v. Chr. störte. Bei dem unter *cruces* gesetzten Teil handelt es sich daher wohl um einen Zusatz aus späterer Zeit; überliefert wird die Passage jedoch von allen

---

[74] Es sind dies die Codices M und W, die beide aus dem ausgehenden 10. Jahrhundert stammen (vgl. Leonis imp. tact. [op. cit.] I, XIf.).

[75] Anaximenes. Ars rhetorica quae vulgo fertur Aristotelis ad Alexandrum ed. M. Fuhrmann. München – Leipzig 2000.

[76] Brzoska, Anaximenes 3). RE I 2, 2086–2098.

[77] Anaximenes (op. cit.) 28,4 (p.59): ὥστε τὰς κοινὰς δυνάμεις ἁπάντων τῶν εἰδῶν καὶ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς χρήσεις αὐτῶν ἐκ τῶν προειρημένων εἰδότες, ἂν ἐθίσωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ γυμνάσωμεν † ἀναλαμβάνειν αὐτὰς κατὰ τὰ προγυμνάσματα †, {καὶ} πολλὴν εὐπορίαν καὶ λέγοντες καὶ γράφοντες ἐξ αὐτῶν ἕξομεν.

Textzeugen des entsprechenden Kapitels, nämlich Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts.[78]

Ist die Passage mit προγύμνασμα bei Anaximenes wirklich auf eine spätere Hinzufügung zurückzuführen, so dürfte der älteste Beleg für das Wort bei Philo Judaeus (erste Hälfte 1. Jh. n. Chr.), Legatio ad Gaium 30,[79] zu finden sein, wie Sophocles in seinem *Greek Lexicon* festgestellt hat.[80]

πρωτοκτήτωρ

An der Südseite der Pammakaristos-Kirche (Fethiye Camii) in Konstantinopel befindet sich ein Parekklesion, das am Beginn des 14. Jahrhunderts nach dem Tod des Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes[81] von dessen Frau Maria (Nonnenname Martha)[82] errichtet wurde.[83] Am Gesims der äußeren Fassade des Parekklesions ist ein 23 Verse langes Epigramm des Manuel Philes angebracht,[84] das auch handschriftlich überliefert ist.[85]

An der Südseite der äußeren Fassade, direkt unterhalb des Dachgesimses, befindet sich eine weitere kurze Inschrift, die von Mango folgendermaßen wiedergegeben wurde: Μιχαὴλ Δούκας Γλαβᾶς Ταρχανειώτης ὁ πρωτοστράτωρ καὶ κτήτωρ.[86] Die zu Monogrammen verschmolzenen Buchstabengruppen sind aus Ziegel geformt. Jüngst setzte sich Georgios Belenes in einem Aufsatz kurz mit dieser Inschrift auseinander.[87] Seine These lautet, dass sich auch hinter dieser Inschrift ein Epigramm verbirgt, das er folgendermaßen wiedergibt:

---

78 Anaximens (op. cit.) XLVf.

79 … αἱ μελέται καὶ προγυμνάσματα παίδων ἐφ' ἡγεμονίᾳ τρεφομένων εἰσὶ διὰ τοὺς ἐνισταμένους πολέμους – τὸ μὲν πρῶτον τοὺς ἥκοντας παρεκάλει τὸν αὐχένα προτείνας ἀνελεῖν.

80 E.A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. Cambridge (Mass.) – Leipzig 1914 (Reprint Hildesheim – New York 1975), s.v.

81 PLP # 27504.

82 PLP # 27511.

83 Vgl. H. Belting – C. Mango – D. Mouriki, The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Constantinople (*DOS* XV). Washington, D.C. 1978.

84 Die Verse 1 bis 9 und Vers 23 sind heute nicht mehr *in situ* vorhanden.

85 Man. Phil. carm. I 117–118 (Miller). Auch für dieses Epigramm gilt das in Anm. 19 Gesagte.

86 Belting – Mango – Mouriki, Pammakaristos (op. cit.) 21 u. Abb. 2b.

87 G. Vélénis, L'église Panagia Olympiotissa et la chapelle de Pammacaristos. *Zograf* 27 (1998–1999) 103–112, hier 108f. u. Abb. 14.

Μιχαὴλ Δούκας Γλαβὰς Ταρχανειώτης
ὁ πρωτοστράτωρ καὶ π(ρωτο)κτήτωρ [τοῦδε],
[Μάρθα μοναχὴ κτητόρισσα δευτέρα].

Ob Belenes mit der Annahme, dass sich hinter der Inschrift ein Epigramm verbirgt, richtig liegt, soll an anderer Stelle geklärt werden.[88] Besonderes Augenmerk verdient jedoch π(ρωτο)κτήτωρ in Vers 2. Belenes rechtfertigt diese Ergänzung damit, dass er ein durch Ziegelteile geformtes Pi erkennen will, das das als Monogramm wiedergegebene κτήτωρ umfasst.[89] Blickt man auf die vorhandenen Abbildungen, so entdeckt man, dass Belenes' Annahme nicht ganz falsch ist, wenngleich sich der Querbalken des Pi nur vom senkrechten Strich des Kappa bis zum ersten senkrechten Strich des Eta erstreckt.

Dass ein πρωτοκτήτωρ nicht unmöglich ist, beweist ein weiterer Beleg: Im 19. Jahrhundert wurde in der Kirche Soteira Lykodemou[90] in Athen eine Grabinschrift gelesen, deren erste Zeile (Vers ?) folgendermaßen lautet: Ἐνταῦθα κεῖται Στέφανος πρωτοκτήτωρ.[91] Durch die Angabe des Weltenjahres und der Indiktion kann die Inschrift in das Jahr 1044 datiert werden. Die Verwendung von πρωτοκτήτωρ ist aber auch aus einem anderen Grund beachtenswert: Sie beweist, dass das Grundwort κτήτωρ in der Bedeutung *Gründer/Stifter* bereits einige Jahrzehnte vor dem bisher ältesten bekannten datierten Beleg dieses Wortes (Michael Attaleiates, a.1077) attestiert ist.[92] In der ursprünglichen Bedeutung *Besitzer* ist κτήτωρ schon im 1. Jh. v. Chr. bekannt.[93] Schreibt man πρωτοκτίτωρ mit Iota, so wäre die Stelle aus Athen ebenfalls beachtenswert: Der älteste Beleg für κτίτωρ in der Bedeutung *Gründer/Stifter* stammt aus dem Jahr 1062.[94]

---

[88] Sofern Verse gemeint sind, werden wegen der Namen und Titel die prosodischen Regeln nicht beachtet.

[89] Vélénis, L'église Panagia Olympiotissa (op. cit.) 108, Anm. 39.

[90] Die Kirche befindet sich östlich der Akropolis, in der Nähe des heutigen Syntagma-Platzes. Zur Kirche R. Janin, Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique). Paris 1975, 320f.

[91] Zuletzt ediert bei E.G. Stikas, Τὸ οἰκοδομικὸν χρονικὸν τῆς Μονῆς Ὁσίου Λουκᾶ Φωκίδος. Athen 1970, 33, A.2. Der restliche Text lautet nach Stikas Ἀπεβίωσεν ἡμέραν τετάρτην Δεκεμβρίου. Ἰνδ. 12 ἔτους 6553. Im CIG IV 9336 wird die Inschrift folgendermaßen wiedergegeben: Ἐντα(ῦ)θ(α) κεῖτ(αι) Στέφαν(ος) ὁ πρωτ(ο)κτίτωρ. Ἐ[τελιώθη] τῇ τετάρ(τῃ) ἡμ(έρᾳ) τοῦ Δεκεμβ(ρίου) ἰνδ(ικτιῶνος) ιγ ἔτο[υ]ς ,ϛφνγ.

[92] Vgl. LBG s.v. κτήτωρ.

[93] Vgl. LSJ s.v. κτήτωρ.

[94] Vgl. LBG s.v. κτίτωρ.

ῥόφισμα

Dieses Lemma ist im LSJ mit der Stelle „Cyran. 9“ und dem Zusatz „= ῥόφημα“ angeführt. Mit „Cyran.“ sind die so genannten Kyraniden, ein naturwissenschaftlich-pseudomedizinisches Buch aus der späten Kaiserzeit, gemeint, die nun in der Ausgabe von Dimitris Kaimakis zu benützen sind.[95] Dort befindet sich nun das weiter verbreitete ῥόφημα im Text, während ῥόφισμα als *varia lectio* in den textkritischen Apparat verbannt wurde. Dies ist plausibel, da ῥόφισμα nur von vier (AGHF)[96] der insgesamt zwölf Handschriften des entsprechenden Kapitels überliefert wird, wenngleich der Codex A (Par. gr. 2537, fol.1–119) der älteste Textzeuge ist (13. Jh.).[97] Für die Bewahrung von ῥόφισμα in den Lexika spricht ein zweiter, unabhängiger Beleg für dieses Wort: Auf einem Fresko in der kappadokischen Kirche Eğri Taş Kilisesi in İhlara (heute Yeşilköy), die nicht genau datiert werden kann (7. – 11. Jh.), ist eine längere gemalte Inschrift erhalten, von der zumindest der Beginn metrisch ist.[98] Während die ersten Zeilen einigermaßen gut gelesen werden können, nämlich Μηδ(εὶ)ς τυφλούσ[θω] τῇ ὀρέ[ξ]ει τοῦ πλούτου etc.,[99] ist der Rest der Inschrift kaum zu entziffern. Am unteren Rand der Inschrift sind jedoch einige Wörter einigermaßen gut zu entziffern, die von Thierry als ὅτ(ι) πᾶς ἄν(θρωπ)ος θανάτου ῥόφ(η)σμα (*sic*) wiedergegeben wurden. Überprüft man diese Lesung anhand der von Thierry und Weißbrod dargebotenen Abbildungen,[100] so ist am Fresko tatsächlich ein ΡΟΦΙϹ[… oder ΡΟΦΗϹ[… zu erkennen.

[95] Die Kyraniden (*Beiträge zur klassischen Philologie*, Heft 76). Meisenheim am Glan 1976; die entsprechende Stelle I 100 (p.26): ὁ δὲ χυλὸς αὐτῆς χυλισθείσης ὅλης, μετὰ ῥοφήματός τε ποθείς, …

[96] Diese vier Handschriften entstammen demselben Hyparchetypus (Kaimakis, Die Kyraniden [op. cit.] 5).

[97] Vgl. Kaimakis, Die Kyraniden (op. cit.) 6.

[98] Auch für diese Inschrift gilt das in Anm. 19 Gesagte.

[99] Bisher einzige Edition bei N. u. M. Thierry, Nouvelles églises rupestres de Cappadoce. Région du Hasan Dağı. New rock-cut churches of Cappadocia. Avant-propos par André Grabar. Paris 1963, 68–69 (Nr. 4C); diese Edition ist auch bei U. Weissbrod, „Hier liegt der Knecht Gottes…“. Gräber in byzantinischen Kirchen und ihr Dekor (11. bis 15. Jahrhundert). Unter besonderer Berücksichtigung der Höhlenkirchen Kappadokiens (*Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik* 5). Wiesbaden 2003, 224 (Nr. 24,4) abgedruckt.

[100] Thierry, Nouvelles églises (op. cit.), Taf. 37,4; Weissbrod, Knecht Gottes (op. cit.), Abb. 53.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 17–21

Johannes Diethart

Lexikographische Beobachtungen zum „indeklinablen“ ἀσηκρῆτις in byzantinischer Zeit

Zahlreiche lateinische Lehnwörter sind aus der Sprache der römischen Verwaltung, der Rechtsprechung und des Militärs in die Kanzleipraxis und Amtssprache der Byzantiner übergegangen und oftmals für Jahrhunderte ohne größere Veränderungen beibehalten worden, auch als das Griechische schon längst Verwaltungs- und Umgangssprache geworden war[1].

Die Stellung und Wertigkeit des Lateinischen in der spätrömisch-frühbyzantinischen Zeit an Hand der Papyri hat zuletzt anschaulich gerafft Vera Binder[2] dargestellt, denn die Sprache der Papyri ist ein wichtiger Gradmesser für den Sprachgebrauch und die Sprachentwicklung im griechischen Osten.

Ein Begriff zum Beispiel, der die Jahrhunderte überdauert hat, ist der des bereits papyrologisch in P.Hamburg I 54 im 3. Jahrhundert in der volksetymologisch „behandelten“ Form ασυγκριτου (gen.) belegten (kaiserlichen Geheim-)Schreibers und Sekretärs ἀσηκρῆτις (< a secretis; die Inschriften kennen offensichtlich nur die Form ἀσηκρῆτις). V. Binder hat auch die sprachgeschichtliche Genesis des ἀσηκρῆτις[3] als zumeist „nichtangepaßtes“ Lehnwort im Griechischen beleuchtet. Eine nochmalige Durchsicht der byzantinischen Quellen (auch nach „Nebenformen“ wie ἀσεκρέτις und auch nach dem πρωτο(α)σηκρῆτις) zeigt noch einige aufschlußreiche Details auf.

---

[1] Z.B. ab actis (ἀβάκτης, ἀβάκτις), accessio (ἀκεσίων, ἀκκεσσίων, ἀξεσίων), a commentariis (ἀκομεντανήσιος), actus (actum), (ἀβάκτης, ἀβάκτις, ἄκτα, ἀκτογράφος, ἀκτολογέω, ἀκτολογία, ἄκτον, ἄκτος), ad nomen (ἀδνοῦμεν, ἀδνουμεύω, ἀδνουμιάζω, ἀδνο[υ]μιαστής, ἀδνο[ύ]μιον) etc.
Zum Thema vgl. immer noch aufschlußreich H. Zilliacus, Zum Kampf der Weltsprachen im römischen Reich, Amsterdam 1965 (Nachdr. der Ausgabe Helsingfors 1935).

[2] V. Binder, Sprachkontakt und Diglossie. Hamburg 2000, 87ff., 97.

[3] Binder (wie Anm. 2) 87ff., 97.

V. Binder hat weiters gezeigt, daß aus der „konservativen“ Schreibung ἀσηκρῆτις, welcher Ansicht wir uns anschließen, hervorgeht, „daß eine weit verbreitete Schriftlichkeit Lautungen und/oder Schreibungen und/oder Formen erhalten kann, die als „ungriechisch“ in die Augen fallen.“ Der Wandel von nicht dekliniertem „a secretis“ zum deklinierten ἀσηκρήτης fällt mit den Belegen bei Theophanes Confessor immerhin erst ins 9. Jahrhundert, während sich die undeklinierte „erstarrte“ Form häufig vom 6. bis hinauf ins 15. Jahrhundert findet.

Quellen der vorliegenden Untersuchung sind der TLG und verschiedene Wörterbücher der griechischen Sprache.

Belege in Auswahl:

1. Sg.: ἀσηκρῆτις

Suda, Lexicon, γ 418,2: Γραμματεύς: ὁ νοτάριος. τὸν τῶν ἀπορρήτων γραμματέα: ἀσηκρῆτις καλοῦσι τὸ ἀξίωμα Ῥωμαῖοι.

Nikephoros, Chronographia brevis, p. 119,6 (de Boor): ἀσηκρήτης.

2. Sg.: Etymologicum Gudianum, Additamenta in Etymologicum Gudianum (ἀάλιον–ζειαί) (e codd. Vat. Barber. gr. 70 [olim Barber. I 70] + Paris. suppl. gr. 172). Alpha, p. 211,19: Ἀσηκρῆτις· ὑπογραφεύς, ὁ τοῖς τῶν κρατούντων μυστηρίοις ὑπηρετούμενος. οὕτω γὰρ παρὰ τῇ Αὐσονίδι διαλέκτῳ τὸ ἀ[δ]σηκρῆτις ὄνομα ὁ ἐπὶ τῶν μυστηρίων μεθερμηνεύεσθαι βούλεται.

Michael Psellos, Orationes forenses et acta, or. 4,4 (Dennis): τοῦ πρωτοασεκρέτου; Concilia Oecumenica (ACO), Concilium universale Constantinopolitanum tertium (680–681), concilii actiones I–XVIII, doc. 8, p. 218,4: Φωτεινοῦ ἀσεκρέτις.

Synaxarium Ecclesiae Constantinopoleos. Synaxarium mensis Augusti XIII, p. 887,9f.: τὸ τοῦ πρωτοασηκρήτης … ἀξίωμα.

Acta Monasterii Theotoci Eleusae, Chrysobullum Alexii I Comneni (a. 1106) l.63 (= p. 30,11 Petit): τοῦ πρωτοασεκρέτου.

3. Sg.: Theophanes Continuatus, Chronographia, 198,18: τῷ πρωτοασηκρῆτις.

Konstantinos Pophyrogennetos, De Cerimoniis, vol. I, p. 143,9 (Vogt): ἀσηκρήτῃ.

Theophylaktos, Epistulae, ep. 127,t (Gautier): Τῷ πρωτοασηκρῆτι κυρῷ Γεωργίῳ.

4. Sg.: Chronicon paschale 734,5: ἀπελύσαμεν τὸν αὐτὸν Φαϊὰκ τὸν ἀσηκρῆτις; Nikephoros I., Breviarium historicum de rebus gestis post imperium Mauricii, p. 49,20 (de Boor): Ἀρτέμιον Φιλιππικοῦ γραμματέα τυγχάνοντα, οὓς τῇ Ἰταλῶν φωνῇ καλοῦσιν ἀσηκρῆτις; Prokopios, De bellis, 2,7,15,4: ἀσηκρήτις καλοῦσι τὸ ἀξίωμα τοῦτο Ῥωμαῖοι.

Joel, Chronographia compendiaria, p. 53,3: Ἀρτέμιον πρωτοασηκρήτην.

Georgios Monachos, Chronicon breve, PG 110,1061,33: πρωτασηκρῆτιν.

1. Pl.: Konstantinos Porphyrogennetos, De Cerimoniis, 546,7 u.ö. (Reiske): … ἀσηκρῆται.

2. Pl.: Johannes Lydos, De magistratibus populi Romani 146,24 (Bandy): οὔπω γὰρ ἦν τὸ τῶν ἄρτι παραφυέντων ἀ σηκρήτις (sic) ὄνομα, μετρίων σφόδρα τῶν χρηματικῶν ζητήσεων οὐσῶν (Zeit des Kaisers Arkadios).

Konstantinos Porphyrogennetos, De Cerimoniis, p. 608,11 (Reiske): τῶν ἀσηκρητῶν; vol. I, p. 7,24: τῶν ἀσηκρήτων.

Vita sancti Pauli Junioris in monte Latro, 34,17 (Delehaye): τῶν λεγομένων ἀσηκρῆτις.

Synodicon Vetus, 142,2: ἀπὸ ἀσηκρῆτις, aber 153,3 (versio altera) (Duffy – Parker): τὸν ἀπὸ ἀσηκρητῶν.

Theophanes Confessor, Chronographia, p. 481,21: ἀπὸ ἀσηκρητῶν, aber p. 161,20: τὴν τῶν ἀσηκρήτων ἐν πρώτοις τιμήν (vielleicht nur eine Frage der Textüberlieferung).

3. Pl.: Georgios Kedrenos, Compendium historiarum, vol. II, p. 150,21: ἐν τοῖς ἀσηκρήταις.

Concilia Oecumenica (ACO), Concilium universale Constantinopolitanum tertium (680–681), concilii actiones I–XVIII, doc. 12, p. 560,12: τοῖς ἀσηκρήτοις.

4. Pl.: Johannes Lydos, De magistratibus populi Romani 162,15 (Bandy): Ἀβ ἄκτις μὲν ὄνομα τῷ φροντίσματι, σημαίνει δὲ καθ᾽ ἑρμηνείαν τὸν τοῖς ἐπὶ χρήμασι πραττομένοις ἐφεστῶτα, ὥς ἀ πιγμέντις τοὺς ἐπὶ τῶν ἀρωμάτων καὶ ἀ σηκρήτις τοὺς ἐπὶ τῶν σηκρήτων (οὐδὲ γὰρ ἀδσηκρήτις κατὰ τοὺς ἰδιώτας, ἐξ ἀγνοίας).

Johannes Lydos, De magistratibus populi Romani 176,7 (Bandy): μετὰ τοῦ δέλτα στοιχείου τῆς προθέσεως ἐπιβαλλομένης: τοὺς λεγομένους ἀ σηκρήτις (sic) τῆς αὐλῆς.

Menander Protektor, De legationibus Romanorum ad gentes, 18,33 (de Boor): τοῖς βασιλικοῖς τε καὶ δημοσίοις πράγμασιν ἐξυπηρετουμένων, οὕς, εἴ τις τῇ Λατίνων χρήσοιτο φωνῇ, ἀσηκρῆτις προσαγορεύσειεν.

Nikephoros I., Breviarium historicum de rebus gestis post imperium Mauricii. p. 49,20 (de Boor): Ἀρτέμιον Φιλιππικοῦ γραμματέα τυγχάνοντα, οὓς τῇ Ἰταλῶν φωνῇ καλοῦσιν ἀσηκρῆτις.

Neben der „konservativen“ Form ἀσηκρῆτις finden wir an das Griechische „angepaßte“ Formen, die mehr oder weniger auf das „Sprach-

gefühl“ der Byzantiner und die immer mehr abnehmende Kenntnis des Lateinischen zurückgehen:

„Indeklinable Form“:	„Angepaßte“ Formen:
Singular	
1. πρωτ(ο)-/ἀσηκρῆτις	1. πρωτ(ο)-/ἀσηκρήτης
2. πρωτ(ο)-/ἀσηκρῆτις	2.[4] πρωτ(ο)-/ἀσηκρήτου
3. πρωτ(ο)-/ἀσηκρῆτις	3. πρωτ(ο)-/ἀσηκρήτῃ, -ήτι
4. πρωτ(ο)-/ἀσηκρῆτις	4. πρωτ-/ἀσηκρήτην, -κρῆτιν
Plural	
1. nicht belegt	1. ἀσηκρῆται
2. πρωτ(ο)-/ἀσηκρῆτις	2. ἀσηκρητῶν, -κρήτων
3. πρωτ(ο)-/ἀσηκρῆτις	3. ἀσηκρήταις, -κρήτοις
4. πρωτ(ο)-/ἀσηκρῆτις	4. ἀσηκρήτας

Die abweichenden Deklinationsformen gleichen im wesentlichen der Deklination von στρατιώτης (eine abweichende Form kann der 2. Fall Plural zeigen: eben „richtiges“ ἀσηκρητῶν neben ἀσηκρήτων), rares ἀσηκρήτοις im 3. pl. könnte als „itazistisch verderbtes“ ἀσηκρῆτις gewertet werden.

Dazu kommt neben dem bereits oben genannten papyrologischen Beleg bei diesem Wort auch in außerägyptischen Texten eine Volksetymologie zum Tragen: Von Ps.-Kodinos[5] wird ἀσυγκρίτης zu συγκρίνω gestellt: τὸ τοῦ πρωτασηκρῆτις ὑπηρέτημα δῆλον καὶ ἀπ᾽ αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος, πρῶτος γὰρ τῶν κριτῶν λέγεται …

Als Personennamen kennen wir ihn schließlich z.B. von einer Urkunde aus Kalabrien[6]: Ἠλία τοῦ Ἀσηκρήτη.

Um den zumeist indeklinablen Begriff ἀσηκρῆτις hat sich ein kleines Wortfeld gebildet. Wir kennen etwa noch das ἀσηκρητεῖον[7], die Amtsstube eines ἀσηκρῆτις, seine Frau, die ἀσηκρήτισσα[8], das Zeitwort ἐπι-

---

[4] Es gibt auch πρωτασεκρέτου (s.o.).

[5] J. Verpeaux, Ps.-Kodinos. Paris 1966, 178,28; p.138 steht die zur Erklärung des Kodinos passende v.l. πρωτασυγκρῆτις.

[6] C. Rognoni, Les actes privés grecs de l´archivo ducal de Medinaceli (Tolède), Paris 2004, p. 100, Nr. 7, 28 (1057/58 n. Chr.).

[7] Georgios Kedrenos, Compendium historiarum, vol. II, p. 62,9.

[8] Michael Attaleiates, Diataxis, 27,160 (Gautier).

σηκρητεύω[9] („das Amt eines ἀσηκρῆτις ausüben“), schließlich noch σεκρητικός[10], σεκρετικός[11] und πρωτοασηκρητικός[12] („das Amt eines πρωτοασηκρῆτις betreffend“). Die Amtsstube selbst, σέκρετον, σήκρητον, σέκρητον usw., ist kommun. Geläufig ist auch der σεκρητάριος[13], der Sekretär.

---

9 Johannes Lydos, De magistratibus, 176,3 (Bandy).

10 σεκραιτικοὺς παπάδας τοῦ πατριάρχου z.B. Konst. Porph., De cerimoniis 509,25; 761,9 (Reiske).

11 Mich. Psellos, Orationes forenses et acta, or. 5,126 (Dennis).

12 Nikolaos Mesarites, Epitaphius in Joannem Mesaritem, p. 20,25 (Heisenberg): π. ὀφφίκιον.

13 Leontios, Vita Joannis Eleomosynarii episcopi Alexandrini, p. 349,11 (Festugière – Ryden).

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 23–26

LESLIE S.B. MACCOULL

Aristophanes in Philoponus: Did he Get the Joke?

The sixth-century Alexandrian Miaphysite polymath and exegete John Philoponus frequently illustrated his works, especially the philosophical commentaries, with references to classical culture.[1] This was a common practice at the time, as one might expect. It kept the audience for so serious a work as a commentary on Aristotelian philosophical texts reassured that they were persons of *paideia*, who understood those references as a matter of course.[2] On the other hand, our picture of Christian Alexandria in the reign of Justinian[3] does not usually include study of so free-spoken a classical author as the comedian Aristophanes. And yet nearly fifty years ago Ursula Treu showed that even a figure thought of as dour and severe, the fifth-century Upper Egyptian abbot Shenoute, quoted Aristophanes in his writings.[4] We do know that the Athenian writer was read in Byzantine Egypt.[5] And as it happens, Philoponus quotes Aristophanes twice: once in his commentary on the *Gen.Corr*. (CAG 14:22.7–9), and once in that on the *Physics* (CAG 16:263.8). They are apposite quotations. Was he just using an anthology for decoration, or did he – and his audience – see the humor?

First, in the commentary on *Gen.Corr.*, composed, it seems, under Anastasius (before 517).[6] The context is a discussion of change

[1] For a recent and unusual look at him and his work see E.W. WATTS, City and School in Late Antique Athens and Alexandria. Berkeley 2006, 237–255.

[2] Cf. WATTS, City and School, 2–21, 224–227, 229–231, 235–236.

[3] C. WILDBERG, Philosophy in the Age of Justinian, in: The Cambridge Companion to the Age of Justinian, ed. M. MAAS. Cambridge 2005, 316–340.

[4] U. TREU, Aristophanes bei Schenute. *Philologus* 101 (1957) 325–328.

[5] P. MERTENS, Les papyrus d'Aristophane, in: Odoi dizesios: studi F. Adorno, ed. M. FUNGHI. Florence 1996, 335–343, esp. 337–339.

[6] For dating of Philoponus' works see, e.g., C. SCHOLTEN, Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift "De opificio mundi" des Johannes Phi-

(μεταβολή) and movement (κίνησις), and in the explanation being given, γένεσις is a change but not a movement.[7] Philoponus the philologist adduces the archaic and poetic use of an accusative instead of a genitive, both in Homer and in what he (mis)calls the *Ecclesiazusae* but is actually *Lysistrata* 408-410.[8] In the context of the ancient play, the magistrate is complaining that 'we men' actually encourage tradesmen to take sexual advantage of our wives during our absence: in a recent translation,[9] "Goldsmith, about that choker you made me: my wife was having a ball the other night, and now the prong's slipped out of the hole." (Continuing: "so if you've got time, by all means visit her in the evening and fit a prong in her hole.") Then Lysistrata comes out and, rallying the women to fight back, puts forward her famous plan to end war by means of a sex strike. Could this quote by Philoponus be a jab at (a) Anastasius' Persian war policy[10] and (b) the supposedly domineering role of the empress Ariadne, by virtue of being married to whom Anastasius held the throne in the first place?[11] This coy passage from classical literature is not the first bit that might spring to an academic's mind by way of trying to explain (grammatical) change. Yet the audience, probably mixed pagan and Christian, would have recognized the context and found occasion for laugh-

---

loponos (*Patrist. Texte u. Stud.* 45). Berlin 1996, 120–121.

[7] Philoponus On Aristotle's On Coming-to-Be and Perishing 1.1–5, trans. C.J.F. Williams. Ithaca 1999, 41–42.

[8] For Aristophanes in Byzantium see also A.C. Hero, Aristophanes, in *ODB*. New York 1991, 1:170–171.

[9] Trans. J. Henderson (Loeb Classical Library). Cambridge, MA 2000, 323.

[10] For Anastasius' need for support from the eastern provinces for his Persian war see most recently G. Greatrex, Byzantium and the East in the Sixth Century, in: The Cambridge Companion to the Age of Justinian, ed. M. Maas. Cambridge 2005, 477–509, here 480–481; and J.-E. Steppa, John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture, 2nd rev.ed., Piscataway, NJ 2005, 53–55. Amida was lost to the Persians in 502 and recovered in 504. Cf. now A. Louth, The Eastern Empire in the Sixth Century, in: The New Cambridge Medieval History 1: c.500–c.700, ed. P. Fouracre, Cambridge 2005, 93–117, here 96–97.

[11] W. Hahn, Die Münzprägung für Aelia Ariadne, in: Byzantios. Festschrift für Herbert Hunger. Vienna 1984, 101–106 with plate. Notable is the hybrid issue with a standing Victoria with cross-staff, derived from a type originally introduced by Theodosius II as propaganda for his Persian war (103). Ariadne is herself depicted on coins, which will not happen for another Byzantine empress until Sophia, wife of Justin II (106 n. 18).

ter in suddenly seeing a snippet of classical literature made relevant to their own world.[12]

Second, the *In Phys.*, which does explicitly mention the absolute date of Pachon 10, Diocletian year 233,[13] = 5 May A.D. 517. Here the context (discussing *Phys.* 195b33) is the question of whether τύχη is a cause (αἴτιον); the wider context is asking whether τύχη is real, and if so, what it is.[14] To illustrate a notion of spontaneity, Philoponus quotes a line from the *Knights* (l. 1374), a play that makes fun of demagogues and deceiving politicians who inflate military 'victories' at the people's expense. When "Demos" has proclaimed that no beardless man is to ἀγοράζειν from now on, the "Sausage Seller" – rogue turned 'nice guy' – asks "So where are Cleisthenes and Strato [presumably beardless] going to do their ἀγοράζειν-ing?"[15] This was of course familiar language to the audience: Alexandria certainly had an agora.[16] But there was an even stronger echo in Byzantine times: already in the fourth century Athanasius had contemptuously referred to the pagan and Arian louts who had nothing better to do than hang out on corners and attack churches as *agoraioi*.[17] So Philoponus' hearers would have immediately intuited the subtext question "Where are heretical types [Chalcedonian monks, perhaps?] going to hang out?"[18] (With the implied answer; "Not in *our* agora!")

In addition, for this whole portion of the *In Phys.*, we must remember how strong the concept of Tyche, especially Alexandria's civic Tyche, continued to be.[19] Oaths by the emperor's *tyche* were sworn in

---

[12] On the general unpopularity of Anastasius' policies particularly among the governing classes cf. A. Laniado, Recherches sur les notables municipaux dans l'empire protobyzantin. Paris 2002, 40–46.

[13] R.S. Bagnall – K.A. Worp, Chronological Systems of Byzantine Egypt, 2nd ed., Leiden 2004, 148, 163. It is noteworthy that Philoponus employs the Diocletian year.

[14] Philoponus On Aristotle Physics 2, trans. A.R. Lacey. London 1993, 73.

[15] Lacey translates "marketeer"; Henderson (Loeb Classical Library), Cambridge, MA, 1998, 401, translates "rendezvousing".

[16] C. Haas, Alexandria in Late Antiquity. Baltimore 1997, 31.

[17] Haas, Alexandria, 275–276, 283.

[18] In the fifth century B.C. Cleisthenes and Strato would of course have recalled the Athenian democrat and possibly a judge. In the early sixth century A.D. it is hard to reconstruct what contemporary figures might have been perceived under these cover names (if such they were taken to be).

[19] Briefly, G. Podskalsky, Tyche, in *ODB*, 3:2131; see now L. James, Good Luck and Good Fortune to the Queen of Cities: Empresses and Tyches in Byzantium, in:

Anastasius' reign,[20] and indeed continued to be so until the end of Byzantine rule. I think a case can be made that Philoponus' elite-class students, who both learned about philosophy – a philosophy relevant to burning questions of their day[21] – and functioned as witnesses to family land transactions, would have laughed at such a reference to agora louts in the middle of a lesson on causation and *tyche*.

In short, amidst the list of classical poets and playwrights Philoponus quotes in his philosophical commentaries – Euripides and Sophocles, Apollonius Rhodius, Aratus, Bion and Moschus, Hesiod, Menander, and even Pindar in the *De Opificio Mundi* – Aristophanes seems to have been a lively figure in his mind and in the minds of his sixth-century Alexandrian audience.[22]

Personification in the Greek World, ed. E. Stafford and J. Herrin. Aldershot 2005, 293–307.

[20] K.A. Worp, Byzantine Imperial Titulature in the Greek Papyri: The Oath Formulas. *ZPE* 45 (1982) 199–223, here 209, 218–219, 223; Bagnall and idem, Chronological Systems, 2nd ed., 282. The emperor's *tyche* that is sworn by is always described in oath clauses, in time-honored classical/Christianized fashion, as θείαν καὶ οὐράνιον τύχην.

[21] L.S.B. MacCoull, A New Look at the Career of John Philoponus. *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 47–60.

[22] Thanks to the Interlibrary Loan Service of Arizona State University Library for access to sources. – In loving memory, as always, of Mirrit Boutros Ghali (Luke 7:47).

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 27–33

Ewald Kislinger

Nikolaos episkopos Lakedaimonias

Chronologische Präzisierungen zur Bischofsliste im Bodleianus Holkham gr. 6

Mit einer Tafel

Mit der faktischen Wiederherstellung der byzantinischen Macht über die westliche und südliche Peloponnes ab 805/06 ging eine kirchliche Neuorganisation dieser Gebiete einher[1]. Das einst der Metropolis von Korinth zugehörige Bistum von Lakedaimonia[2] wurde – quasi neubegründet – Patras unterstellt[3], dem es bis 1082/83 als Suffragan zugehörte, ehe die Erhebung zur eigenen Metropolis erfolgte[4]. Ihr

---

[1] E. Kislinger, Regionalgeschichte als Quellenproblem. Die Chronik von Monembasia und das sizilianische Demenna. Eine historisch-topographische Studie (*Österreichische Akad. Wiss., phil.-hist. Kl., Denkschriften* 294 = *Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini* 8). Wien 2001, v.a. 37–53; S. Turlej, The Chronicle of Monembasia. The Migrations of the Slavs and Church Conflicts in the Byzantine Source from the Beginning of the 9th Century (*Byzantina et Slavica Cracoviensia* IV). Cracow 2001; P.A. Yannopoulos, Métropoles du Péloponnèse mésobyzantin: un souvenir des invasions avaro-slaves. *Byz* 63 (1993) 388–400.

[2] G. Fedalto, Hierarchia ecclesiastica orientalis. Series ecclesiarum christianorum orientalium, I. Patriarchatus constantinopolitanus. Padova 1988, 505–506; A. Avraméa, Le Péloponnèse du IVe au VIIIe siècle. Changements et persistances (*Byzantina Sorbonensia* 15). Paris 1997, 38, 185.

[3] P. Lemerle, Le chronique improprement dite de Monemvasie: le contexte historique et légendaire. *REB* 21 (1963) 5–49, hier 10, 70–73. O. Kresten, Zur Echtheit des Sigillion des Kaisers Nikephoros für Patras. *RHM* 19 (1977) 17–78; Kislinger, Regionalgeschichte 102–104.

[4] V. Laurent, La date de l´érection des métropoles de Patras et de Lacédémone. *REB* 21 (1963) 129–141, v.a. 136–139. Zur späten Datierung der die Erhebung überliefernden Kleinchronik 32/2 (I 227 Schreiner) und Notice 10/famille a der Notitiae episcopatuum (493 Darrouzès) sowie Chronik von Monembasia, zweiter Hauptteil (67 Bees in *Byzantis* 1 [1909]) s. Kislinger, Regionalgeschichte 64–72. In Sparta gefunden wurde das Siegel eines Metropoliten Konstantin von Patras aus der Mitte des 11. Jahrhunderts (Ch. Stavrakos, Δύο αδημοσίευτα μολυβδόβουλλα

Synodikon[5] (der heutige Codex Bodleianus Holkham gr. 6 [s. XIV]) verzeichnet allerdings nicht nur gemäß allgemeinem Usus die Metropoliten, sondern enthält (f. 168v), wie bereits frühere Studien gezeigt haben[6], auch die Namen der vorangehenden Bischöfe[7]. Belege epigraphischer bzw. sigillographischer[8] Art ermöglichen es nun, einige der frühen Amtsinhaber zeitlich genauer einzuordnen.

Die Christophoros-Kirche zu Pallantion (westlich Tegea / Arkadien), die einen Vorgängerbau aus dem 5./6. Jahrhundert aufwies[9], wurde laut erhaltener Inschrift am 15. Mai 903 erneut geweiht[10]. Angeführt ist darin auch der involvierte Bischof, Nikolaos von Lakedaimonia. Er nimmt in der erwähnten Bischofsliste als einziger dieses Namens den siebenten Platz ein, nach Ioannes[11], Pithanos (PmbZ 6263), Eirenaios (PmbZ 1431), Basileios (Nr. 4, fehlt PmbZ), Theokletos und abermals Basileios (Nr. 6, PmbZ 958)[12].

από την Σπάρτη. Παρατηρήσεις σχετικά με την διακίνηση των βυζαντινών σφραγίδων στη μεσαιωνική Λακεδαίμονα [8ος–12ος αιώνας] in: Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur [*Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik* 7]. Wiesbaden 2005, 357).

5 Vgl. J. Gouillard, Le Synodicon de l´orthodoxie. Édition et commentaire. *TM* 2 (1967) 1–316, hier 26–27.

6 V. Laurent, La liste épiscopale du synodicon de la métropole de Lacédémone. *REB* 19 (1961) 208–226, hier 218–221, 225–226, wo "Nicéphore" in "Nicolas" zu korrigieren ist; R. J. H. Jenkins – C. Mango, A Synodicon of Antioch and Lacedaimonia. *DOP* 15 (1961) 225–242, hier 236–241; Gouillard, Synodikon 277–278.

7 Ed. Laurent, liste épiscopale 216; Gouillard, Synodikon 112–113 (VII).

8 Herrn Kollegen Werner Seibt habe ich für seinen kompetenten Rat zur Datierung der einzelnen Stücke zu danken.

9 G. Libertini, Scavi in Arcadia (agosto–settembre 1940). *Annuario della regia scuola archeologica di Atene et delle missioni italiani in Oriente*, I–II (1939/1940) 225–230; A. Di Vita – A. De Franciscis – E. Ostby – M. Iozzo, Gli scavi di Pallantion. *Annuario della scuola archeologica di Atene et delle missioni italiani in Oriente* 68/69 = n.s. 51/52 (1990/91) 19–403, hier 50–51 und fig. 11–17, 203, 248–256, 401–402.

10 D. Feissel – A. Philippidis-Braat, Inventaires en vue d´un recueil des inscriptions historiques de Byzance, III. Inscriptions du Péloponnèse (à l´exception de Mistra). *TM* 9 (1985) 300 (Nr. 42). Vgl. A. Avraméa, La géographie du culte de Saint Christophe en Grèce a l´epoque méso-byzantine et l´éveché de Lacédémone au début du Xe siècle, in: Geographica byzantina, sous la direction d´Helene Ahrweiler (*Byzantina Sorbonensia* 3). Paris 1981, 33–36.

11 Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit (im folgenden PmbZ), Erste Abteilung (641–867), 2. Band. Berlin – New York 2000, Nr. 3195.

12 Aufgrund der (indirekten) Datierung *nach* Theokletos (der *869* als Bischof von Lakedaimonia belegt ist, dazu Anm. 14) dürfte Basileios (Nr. 6) gar nicht in der

Von diesen Vorgängern, die entweder ab 806 oder – unter Annahme eine *damnatio memoriae* ikonoklastischer Bischöfe – ab 843 anzusetzen sind[13], ist anderweitig und direkt lediglich Theokletos belegt. Er hatte an der Synode von 869 teilgenommen[14], welche die Absetzung von Patriarch Photios aussprach. Bei dessen Rehabilitierung 879/80 war abermals ein Bischof aus Lakedaimonia vertreten, Antonios[15], welcher in der Liste fehlt. Der von einem Amtsnachfolger (zu seinem Namen unten **) in Auftrag gegebenen Vita des Theokletos (BHG 2420) ist zwar zu entnehmen, dass letzterer von seiner Herde getrennt worden sei[16], aber die wenig konkrete Darstellung vermittelt eher den Eindruck lokaler, bald beigelegter Zwistigkeiten des Bischofs und der *Dynatoi*[17]. Wenn doch eine Amtsenthebung gemeint ist, wird sie mit der Rückkehr des Photios auf den Patriarchenthron zusammenhängen[18]; Antonios dürfte, sofern er noch lebte, ein analoges Schicksal beim zweiten Sturz des Photios 886 erlitten haben, wofür auch sein Fehlen in der Bischofsliste spricht. Anno 886 ist jedenfalls ein plausibler *terminus post quem* für das Episkopat des Basileios (Nr. 6), der bislang nur aufgrund inhaltlicher Elemente in zwei hagiographischen Texten von seiner (?) Hand (BHG 369b und BHG 1352z) ohnehin ins späte 9. Jahrhundert datiert worden war[19].

---

bis *867* reichenden ersten Abteilung der PmbZ vertreten sein; eine Verwechselung mit Basileios (Nr. 4) ist anzunehmen.

13 Während Laurent, liste épiscopale 218 entschieden für einen Beginn 843 eintritt, neigen Jenkins – Mango, Synodicon 236–237 diesem Datum nur zu.

14 J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. (Reprint) Graz 1960, XVI 135A, 159D, 195C.

15 Mansi XVIIIA, 376D.

16 N. A. Vées, Vie de Sant Théoclète, eveque de Lacédémone, publiée d´apres le manuscript N. 583 de la Bibliothèque Barberine (*Revue Byzantine / Vizantijskoe obozrenie, Supplement* 1). Jurev´ 1916, 38.

17 E. Chrestou – K. Nikolaou, Στοιχεία για την κοινωνία και το καθημερινό βίο στην περιοχή της Λακωνικής (Θ – ΙΒ αι.) από αγιολογικά κείμενα. *Byzantinai Meletai* 2 (1990) 206–230, hier 208, 211–212, 222; (in Unkenntnis des vorigen Beitrages) C. Scholz, Graecia Sacra. Studien zur Kultur des mittelalterlichen Griechenland im Spiegel hagiographischer Quellen (*Studien und Texte zur Byzantinistik* 3). Frankfurt / M. 1997, 50, 101–102.

18 Erwogen von Jenkins – Mango, Synodicon 238.

19 St. Binon, La vie de St Pierre l´Athonite, in: Atti del V congresso internazionale di studi bizantini, I (= *Studi bizantini e neoellenici* V). Rom 1939, 41–53, hier 48–49.

Für Nikolaos als unmittelbaren Nachfolger des Basileios spricht neben der Inschrift aus Pallantion ein Siegel[20], das von stilistischen Kriterien her der Zeit um 900 zuzuordnen ist. Die Avers-Seite (Tafel 1/1) bietet, motivmäßig selten anzutreffen, zentral ein griechisches Kreuz mit Krücken, dieses in der Mitte gekreuzt und in den vier Quadranten jeweils mit einem Stern versehen. Von der in einem Kreisring umlaufenden Inschrift ist erhalten ΘΕΙ ΤΟ ΣΩ .ΟΥΛ, was zu [Κύριε βοή]θει τῷ σῷ [δ]ούλ[ῳ] / *[Kyrie boe]thei to so [d]oul[o]* zu ergänzen ist. Die Rückseite (Tafel 1/2) weist folgende Legende[21] in fünf Zeilen auf:

+ ΝΙΚ.
ΛΑΩΕΠΙ
ΣΚΟ̣ΠΩΛΑ̣
ΚΕΔΑΙ
ΜΟ̣ΝΙ
kleines pflanzliches Zierelement

Nik[o]laō episkopō Lakedaimoni(as) (Nikolaos, Bischof von Lakedaimonia)

Der Fundort in der Kranion-Basilika von Korinth[22] ist mit Beziehungen, welche zwischen benachbarten Kirchensitzen bestanden, plausibel zu erklären, zusätzliche Bedeutung mag er aufgrund der Datierung des Stückes besitzen. Bald nach 900 stand nämlich eine überprüfende Festlegung der Metropolitansprengel an[23]. Präventiv oder schon nach obrigkeitlicher Aufforderung legte die Metropolis von

[20] Heute aufbewahrt unter der Nummer BE 284-1202/1972 im Numismatischen Museum Athen. Vgl. A. Abramea – M. Galane-Krikou – G. Touratsoglou, Μολυβδόβουλλα με γνωστή προέλευση από τις συλλογές του Νουμισματικού Μουσείου Αθηνών. *SBS* 2 (1988) 249 (Nr. 61). Für die Beschaffung einer Photographie bzw. der Tafelvorlage sei meinen Kollegen Christos Stavrakos/Ioannina – Athen und Taxiarches Kolias/Athen gedankt. Die Genehmigung zur Publikation erteilte dankenswerterweise die Direktorin des Noumismatiko Mouseio, Frau Despoina Eugenidou. Zum Fundort s. Anm. 22.

[21] Erste Lesung durch M. Karamesine-Oikonomidou in *AD* 28/B 1 (1973) 7.

[22] D. Pallas, Ἀνασκαφαὶ τῆς βασιλικῆς τοῦ Κρανίου. *Praktika Archaiologikes Hetaireias* 1972, 250.

[23] Ihr Ergebnis, die Taxis von 901/907 (ed. J. Darrouzès, Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae. Paris 1981, 272–288, hier 284. Vgl. *op. cit.* 53–55, 78) bestätigte den bisherigen „Besitzstand" der Metropolis von Patras, erweitert um (B)olaina als zusätzliches Suffraganbistum.

Patras damals in einer Expertise[24] dar, weshalb rund neunzig Jahre zuvor Lakedaimonia, Korone und Methone zu ihren Suffraganen geworden waren. Das Siegel des Nikolaos könnte mit dem Schriftverkehr, welcher vorbereitend oder während des Verfahrens ablief, in Zusammenhang stehen.

Ebenso nur hypothetisch bleibt die Gleichsetzung eines Leontios, Bischof von Lakedaimonia[25], mit Nr. 9 der Liste, Leon, was bei ihm eine in der überlieferten Genetivform leicht mögliche Verschreibung voraussetzt. Das Siegel des Leontios ist aufgrund der Perlenreihe über der Rv-Legende und dem dreifachen Rand ins letzte Drittel des 10. Jahrhunderts zu setzen, wodurch zuvor reichlich Platz für die Amtszeit des Eustathios (Nr. 8) irgendwann zwischen ca. 910 und ca. 970 vorhanden ist und Auslassungen in der Liste sehr wahrscheinlich sind.

Auf Ioannes (Nr. 10) folgte listenmäßig Theopemptos (Nr. 11), zu dem ergänzend wiederum ein Siegel existiert[26]. Seine Datierung ins ausgehende 10. oder beginnende 11. Jahrhundert, bekräftigt durch die Präsenz des Bischofs beim Begräbnis des Hl. Nikon Metanoeite (knapp vor 1000)[27], bedeutet, daß Ioannes gut die vorausgehende Zeitspanne abdeckte. Unproblematisch ist auch der Abstand von Theopemptos zum nächsten anderweitig belegten Bischof von Lakedaimonia, Lukas (Nr. 13). Eine fragmentierte Marmorinschrift aus der Stadt[28] (die Identifizierung ihres Fundorts mit dem Kloster des Hl. Nikon ist strittig[29])

---

[24] Selbige Ausführungen, vielleicht von der Hand des Arethas von Kaisareia (so J. Koder, Arethas von Kaisareia und die sogenannte Chronik von Monembasia. *JÖB* 25 [1976] 75–80), späterhin mehrfach überarbeitet, bilden den ersten Hauptteil der sogenannten Chronik von Monembasia (ed. Lemerle, s. oben Anm. 3). Kislinger, Regionalgeschichte 13–15, 101–106.

[25] V. Laurent, Le corpus des sceaux de l´empire byzantin. Tome V: L´église, I. L´église de Constantinople. Paris 1963, Nr. 637.

[26] J. Nesbitt – N. Oikonomides, Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art, Volume 2: South of the Balkans, the Islands, South of Asia Minor. Washington, D.C., 85 (29.3.). Parallelstück bei Laurent, Corpus V, Nr. 640.

[27] Bios des Nikon Metanoeite (BHG 1366, 1367), cap. 35, 19–20, cap. 48, 1–2 (116, 164 Sullivan bzw. 66, 96–97 Lampsides). D. F. Sullivan, The Versions of the Vita Niconis. *DOP* 32 (1978) 157–173. Jenkins – Mango, Synodicon 238–239.

[28] Feissel – Philippides-Braat, inventaires 303–304 (Nr. 44).

[29] G. Sotiriou, Ἀνασκαφαὶ ἐν τῇ παλαιᾷ Σπάρτῃ. *Praktika Archaiologikes Hetaireias* 1939, 117–118; G. B. Waywell – J. J. Wilkes, Excavations at Sparta: The Roman Stoa, 1988–91, Part 2. *ABSA* 89 (1994) 377–432, hier 387–389, 397–402, 424–429; E. Kourinou-Pikoula, Ο ναός του Οσίου Νίκωνος του Μετανοείτε. *Lakonikai Spoudai* 14 (1998) 89–104.

nennt ebendiesen sowie (zuvor) …aios als 1032/33 schon verstorbene (*makarioi*) Ortsbischöfe. Theodosios (Nr. 12) und – in der Liste zu ergänzen – …aios wären demnach um 1010/1020 im Amt gewesen. Ein Novize Lukas im Nikolaos-Kloster, vielleicht der künftige Oberhirte, ist weiters in der Vita des Nikon Metanoeite vertreten[30].

Gleich mit drei Bischofsnamen wird abschließend die Erhebung von Lakedaimonia zur Metropolis 1082/83 verbunden. Die späten Quellen zum Geschehen (s. oben Anm. 4) nennen einen Bischof Theodosios, welcher jedoch in der Synodikon-Liste, da Nr. 12 zu früh ist, keine Entsprechung findet. Es wäre aber erstaunlich, dass gerade dort der erste Metropolit von Lakedaimonia fehlen sollte. Vom Namen her besitzt Theodoros (Nr. 15) die größte Ähnlichkeit. Die abgekürzte Form *Th(eodo)rou* läßt sich als schwaches Indiz deuten, dass Unsicherheit bestand, ob der Name richtig wiedergegeben wurde. Eine Entscheidung für oder wider Theodosios kontra Theodoros könnte sich durch einen dritten Kandidaten erübrigen, den auf fünf Siegeln eines Typus belegten Bischof Theodoretos von Lakedaimonia [31]. Anhand deren Datierung ist Theodoretos ins zweite Viertel des 11. Jahrhunderts zu setzen und geht damit der Metropolitanerhebung voran. Gleich fünf erhaltene Siegel von einem kontinuierlich verwendeten Boulloterion deuten freilich auf eine lange Amtszeit hin, gegen deren Ende vielleicht noch die Erhöhung zum Metropoliten erfolgte. Theodoret könnte aber auch der Vorgänger von Theodor gewesen sein und beide in der Bischofsliste, bedingt durch die ähnlichen Namen, zu einer Person kontaminiert worden sein. Zugunsten einer Existenz des Theodoros wurde wiederholt eine Aussage in der Vita des Theokletos angeführt, ihr bischöflicher Auftraggeber sei und heiße θεοῦ δῶρον ὡς ἀληθῶς τῇ Λακεδαίμονι καὶ ὢν καὶ καλούμενος[32]. Das Geschenk Gottes mochte Theodor meinen, aber ebenso trifft die Anspielung zu auf die δωρεὰ

[30] Bios des Nikon Metanoeite, cap. 63, 8–15 (212 Sullivan bzw. 126 Lampsides). Jenkins – Mango, Synodicon 240.

[31] Laurent, Corpus V, Nr. 638 und Nr. 639 (3); Nesbitt – Oikonomides, Catalogue II 84–85 (29.2.). Vées, Théoclète 13–14 (und zuvor in *VV* 21/3 [1914] 103–104) hat die zwei ihm bekannten Exemplare davon aufgrund falscher Lesungen bei A. Mordtmann, Sur les sceaux et les plombs byzantins. Konstantinopel 1873, 5–6, G. Schlumberger, Sigillographie d l´empire byzantin. Paris 1884, 184 und K. M. Konstantopoulos, Βυζαντιακὰ μολυβδόβουλλα ἐν τῷ Ἐθνικῷ Νομισματικῷ Μουσείῳ Ἀθηνῶν. *Journal international d´archéologie numismatique* 5 (1902) 197 dem Theodoros (Nr. 15) zugeordnet.

[32] Vées, Théoclète 28, 22–23.

τοῦ θεοῦ, eben Theodoretos[33], weshalb in summa die Namensfrage beim letzten Bischof und ersten Metropoliten von Lakedaimonia offen zu bleiben hat.

---

[33] Suidae Lexicon, ed. A. Adler. Stuttgart 1967, II 695 (147). Vgl. Laurent, liste épiscopale 220; Nesbitt – Oikonomides, Catalogue II 84.



Siegel des Nikolaos episkopos Lakedaimonias
(Athen, Numismatisches Museum, BE 284-1202/1972)



JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 35–48

Christos Theodoridis

Kritische Bemerkungen zu der neuen Ausgabe der Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων[1]

Im Spätherbst 2003 hat mir der Verlag Walter de Gruyter mit der bekannten Großzügigkeit ein Exemplar der neuen Ausgabe der Synagoge von Ian Cunningham für die Ausgabe des dritten Bandes des Lexikons des Photios zur Verfügung gestellt[2]. Damals hatte ich die Buchstaben Ν, Ξ, Ο und mehr als drei Viertel des Buchstabens Π des Photios schon fertig gestellt. Für den Rest des Buchstabens Π sowie für die Buchstaben Ρ–Ω habe ich nun neben den zwei Hss. des Werkes[3] auch den Text in einer neuen Bearbeitung zur Hand.

Ian Cunningham hat große Mühe walten lassen, um die Probleme der Ausgabe eines byzantinischen Lexikons zu lösen. Mit seiner Einleitung, in der schwierige Probleme der Beziehungen der byzantinischen Lexika miteinander dargestellt und unzutreffend beurteilt worden sind, werde ich mich in den Prolegomena zum dritten Band des Lexikons des Photios befassen[4]. Hier sollen einige Lücken im Text

[1] Synagoge. Συναγωγὴ Λέξεων Χρησίμων. Texts of the Original Version and of MS. B, edited by I. C. Cunningham (SGLG 10). Berlin – New York 2003.

[2] Dem Referenten des Verlages, Andreas Vollmer, der meine Bitte um ein Exemplar an den zuständigen Abteilungsleiter weiterleitete, sei auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

[3] Die Hss. sind der Coislinianus gr. 347 (9. Jh.) und der Coislinianus gr. 345 (10. Jh.). Vom Coislin. 345 haben I. Bekker den Buchstaben A in seinen Anecdota Graeca I 319–476 und L. Bachmann die ganze Synagoge herausgegeben (Anecdota Graeca I 1–422).

[4] Über das Verhältnis des Lexikons des Photios zum Lexikon des Suidas, das Cunningham in einer Besprechung des zweiten Bandes des Photios in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 253 (2001) 234 und wiederholt in seiner Einleitung S. 29,39 erörtet hat, habe ich schon beim sechsten Paläographenkongreß in Drama im September 2003 gehandelt. Die Akten des Kongresses befinden sich noch im Druck. Dort ist auch die Identifizierung des Zitates in der Glosse π 267 beigegeben. Zur Identifizierung ist nachzutragen, daß das Zitat auch in der Hs. Voss. gr. 20 fol. 146[r] des Etym. Symeonis in entstellter Form überliefert wird: πειρατῆσαι κατὰ

und einige problematische Stellen besprochen werden, die mir bei der Arbeit am Photios aufgefallen sind.

1. Die an eine neue Ausgabe eines Werkes gestellte Forderung, den Inhalt der Hss. vollständig wiederzugeben, erfüllt die Arbeit von Cunningham nicht. In den Buchstaben Π, Ρ und Σ habe ich festgestellt, daß Cunningham sieben Glossen der Synagoge übersprungen hat.

a) Die Hs. Coislin. 347 überliefert auf Blatt 137r (nach πυρόεσσαν und vor πυροφόρον) die Glosse πυρὸς μένος· πῦρ περιφραστικῶς. Die Glosse wird sowohl von Photios π 1569 (S. 477, 2 Porson) als auch von Suidas (π 3236) und Hesych (π 4446) überliefert. Es handelt sich um eine echte Synagoge-Glosse, die zum ursprünglichen Bestand des Lexikons gehört. Der Grund für die Auslassung dürfte das Fehlen der Glosse in der anderen Hs. des Werkes, dem Codex Coislin. 345, und in der Ausgabe von L. Bachmann sein.

b) Die Hs. Coislin. 347 bietet auf Blatt 125v im Haupttext (nach πένταχα und vor πεξάμενος) die Glosse πεντετήρης· πενταετής[5]. Das Adjektiv ist regelrecht gebildet und scheint eine andere Form des in den Scholien zum Frieden des Aristophanes bezeugten πενταετηρής zu sein (V. 876a)[6]: τὴν πρωκτοπεντετηρίδα˙ διὰ γὰρ πενταετηροῦς χρόνου ἄγονται αἱ θεωρίαι τῶν Διονυσίων. Wenn diese Identifizierung zutrifft, dann ist der Akzent der Hs. nicht zu ändern und πεντετήρης zu lesen.

c) Der Coislin. 347 bietet auf Blatt 138v (nach ῥυσά und vor ῥυσήματα) die Glosse ῥυσαί[7]· ῥυτίδας ἔχουσαι, die sowohl Photios ρ 185 (S. 492,18 Porson) als auch Suidas ρ 305 überliefern. Es handelt sich um eine Homer-Glosse, die auf I 503 χωλαί τε ῥυσαί τε παραβλῶπές τ᾽ ὀφθαλμώ zurückgeht, wie die Didymos-Scholien zu dieser Stelle beweisen: ῥυσαί˙ ῥυτίδας ἔχουσαι˙ ῥυτίδες δὲ καλοῦνται κτλ. Auch diese Glosse gehört zum ursprünglichen Bestand des Lexikons, die vom Schreiber der anderen Hs. des Werkes ausgelassen worden ist.

d) Zu der Synagoge-Glosse ρ 15 ῥᾳστώνη·... εἴρηται καὶ ῥᾳστωνεύειν ἐν τῷ λη' Δίωνος Ῥωμαϊκῶν bemerkt Cunningham im kritischen Apparat (S. 426) : „εἴρηται ---- fin. om. A''.

θάλασσαν ἢ ληστῆσαι κατὰ γῆν παρατυχών. Vgl. die Mitteilung des Zitates bei Gaisford zum Etym. Magnum Sp. 1886B.

5 πενταετης akzentlos die Hs.

6 Scholia vetera et recentiora in Aristophanis Pacem, ed. D. Holwerda. Groningen 1982, 133.

7 ῥῦσαι die Hs.

Die Hs. Coislin. 347 hat jedoch auf Blatt 137v (nach ῥαχθέντος und vor ῥαχία) die Glosse ῥᾳστωνεύειν εἴρηται ἐν τῷ λη´ Δίωνος Ῥωμαϊκῶν, die schon J.A. Cramer in seinen Anecdota Parisiensia herausgegeben hatte[8]. Die neue Glosse der ursprünglichen Fassung der Synagoge beweist, daß es sich um zwei Glossen handelte, die der Schreiber des Coislin. 345 zusammengezogen hat.

e) Die Hs. Coislin. 347 bietet auf Blatt 142r (nach σκυτάλη und vor σκυβαλίζεται) die Glosse σκοτομήνη˙ νὺξ ἀσέληνος. Die andere Hs. des Werkes, der Codex Coislin. 345, bietet die Glosse auf Blatt 137r mit einem kleinen Zusatz (nach σκοτοδινιᾷ und vor σκυβαλίζεται): σκοτομήνη· νὺξ ἀσέληνος· σκότος.

Die Glosse wird sowohl von Photios (S. 525, 3 P.= σ 376 Th.) als auch von Suidas σ 679 überliefert. Adler machte im ersten Apparat zu dieser Glosse die Angabe „Σa (Ba. sec. Wentzel)“, die übersehen wurde.

f) Die Hs. Coislin. 347 bietet auf Blatt 142v (nach σμῶδιξ und vor σοβαρός) die Glosse σοβάδες· διώκουσαι πόρναι, die sowohl Photios σ 413 (S. 527, 22 P.) als auch Suidas σ 754 ausgeschrieben haben[9]. Der Grund für die Auslassung dürfte das Fehlen der Glosse in der anderen Hs. des Werkes und in der Ausgabe von Bachmann sein.

Das Lemma σοβάδες dürfte aus der Rede des Basilius Caesariensis In ebriosos § 1 übernommen sein[10]: ἐμίαναν δὲ τὴν γῆν τοῖς ἀκαθάρτοις ποσίν, ἣν ἐν ταῖς ὀρχήσεσιν κατεκρότησαν, θέατρον ἑαυταῖς νεανίσκων ὄχλον περιστησάμεναι, σ ο β ά δ ε ς ὄντως καὶ παράφοροι παντελῶς, μανίας οὐδεμίαν ὑπερβολὴν ἀπολείπουσαι.

g) Die Hs. Coislin. 345 hat auf Blatt 134r im Haupttext (nach προῶμαι und vor πρύμνην) die Glosse πρόχος˙ ξέστης, μέτρον. Die Glosse ist von erster Hand geschrieben und scheint eine Dublette zu der Glosse πρόχους (π 742) zu sein.

Der Nachweis, daß Cunningham die Hss. Coislin. 347 und 345 nicht zuverlässig verglichen hat, zwingt, eine erneute Kollation der Hss. mit

---

[8] Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis IV. Oxford 1841,174,23.

[9] Adler verwies im ersten Apparat sowohl auf Photios als auch auf die Synagoge („ *= P, Σa cf. sch. Ar. Pac. 812”).*

[10] Κατὰ μεθυόντων § 1, PG 31,445D. 448A.

seiner Ausgabe vorzunehmen. Das werde ich bei einer anderen Gelegenheit nachholen[11]. Siehe auch den Nachtrag auf S. 48.

[11] Folgende Verlesungen der Hs. Coislin. 347 habe ich bei der Benutzung der Ausgabe festgestellt: π 87 παν**ό**λης· παν**ο**λεθρος die Hs. A auf fol. 121^{v}.– π 445 πεφανακι**σ**εν A fol. 129^{r} (nicht πεφανακικεν, wie C. im kritischen Apparat angibt).– π 501 πλοϊμοι A fol. 130^{r}.– π 509 in fine ρακκιον A fol. 130^{v}.– π 568 περεργνυων A fol. 131^{v}, ὅπερ ἐργνῦ B fol. 133^{r}, das Bachmann 346, 29 richtig wiedergibt.– π 602 πριμικ**ι**ριος A fol. 132^{v}. Die Lesung τυχοῦν kann ich auf der Photographie nicht bestätigen, da der innere Rand der Hs. nicht aufgenommen ist. Hier wird eine Autopsie entscheiden.– π 620–621 προ**ή**λαντο und προ**η**λόμεθα A fol. 132^{v}.– π 632 συνέχ**ει** A fol. 133^{r}.– π 639 δωροδο**χ**ων A fol. 133^{r}.– π 662 εκριζον sine spiritu A fol. 133^{v}.– π 707 προ**σ**αγαγων A fol. 134^{v}.– π 720 εμπρός A fol. 135^{r} = Phot. π 1389.– π 724 προσώχθ**η**κεν A fol. 135^{r}.– π 725 προσώχθ**η**σα A fol. 135^{r}.– π 728 προτμη**στ**ιν A fol. 135^{r}, wie auch Phot. π 1404 und die Scholien AT zu Λ 424a – π 743 **κοθο**νοειδει A fol. 135^{v}.– π 757 **πετώ**μενος A fol. 135^{v}.– π 779 πάλ**ι** A fol. 136^{r}.– π 782 Πυθ**εί**α A fol. 136^{r}, wie auch Phot. π 1511, Hesych. cod. Marc. fol. 356^{r} und Et. Gud. 488, 46 St.– π 803 πυραμ**ι**δης A fol. 136^{v}.– ρ 31 λεξ**ι**διον A fol. 138^{r}.– ρ 50 ειλ**ι**τικον A fol. 138^{r}.– ρ 64 σμ**ί**χει A fol. 138^{v}.– ρ 65 ἡ] ἢ Σ^{a}˙ fol. 138^{v}.– ρ 66 σπ**η**λωματα eindeutig A vor der Korrektur.– ρ 71 ρωμαλέ**ος**˙ ϊσχυρ**ό**ς δυνατ**ό**ς A fol. 138^{v}.– σ 25 σαρδάνιον] σαρδώνιον A fol. 139^{v}. σαρδόνιον] σαρδ**ω**νιον A.– σ 62 σήγυνναι und δώρατα A fol. 140^{v}. Die Hs. B hat hier σιγύννους und σηγύννους nach einer Korrektur, die Bachmann S. 363, 26 verzeichnet hat.– σ 69 Die Angabe „ ἡ μέταξα] τὰ μεταξά Su.“ enthält einen Fehler. Suidas σ 336 hat ἡ μέταξα.– σ 73 ρόας A fol. 140^{v}, ῥοᾶς B fol. 136^{v}, das Bachmann 364, 8 richtig gelesen hat.– σ 76 πωμα A fol. 140^{v}.– σ 111 σκηπον Σ^{a} fol. 141^{r}, σκήπον Σ^{b} fol 137^{r}, wie Lieberich S. 277 richtig gelesen hatte.– σ 125 σκιραφιον Σ^{a} fol. 141^{v}.– σ 127 σκληραυχενας Σ^{a}, wie Photios σ 347 (S. 522, 20 P.), Suid. σ 637 und Σ^{b} fol. 137^{r} am Rande.– σ 142 ακροπαχη Σ^{a} fol. 142^{r}, wie Photios σ 389 (S. 525,20 P.) auch.– σ 155 σμοδιξ Σ^{a} fol. 142^{v}.– σ 158 πόλις Σ^{a} fol. 142^{v}.– σ 162 απαταιων Σ^{a} fol. 142^{v}.– σ 166 σκορπισωσι Σ^{a} fol. 142^{v}.– σ 188 ἀκινητίζειν] ἀκινητίζει Σ^{a}, wie Cramer An. Par. 4,175,22 richtig gelesen hat. Zwei Zeilen weiter ησχαλον unico λ die Hs. = Cramer, An. Par. 4,175,23–24.– σ 224 στρόμναι Σ^{a} fol. 144^{r}.– σ 228 τρωματα Σ^{a} fol. 144^{r}, wie Cyrillus σ 187 auch (Cod. Brem. G 11 fol. 213^{r}).– Verlesungen der Hs. Coislin. 345 sind mir folgende aufgefallen: π 24 ἐν πάλη B fol. 128^{v}.– π 315 Die Angabe *„πάντα B''* ist falsch. Die Hs. hat auf fol. 131^{r} πάντες, das Bachmann 337, 3 richtig wiedergegeben hat.– π 410 οὕτως ist eine Korrektur in B (fol. 131^{v}), der ursprünglich οὗτος hatte.– π 509 appar. crit. „κατωτέρω''. Die Hs. hat auf fol. 132^{v} κατώτερον, wie Bachmann 344, 14 richtig angibt.– π 635 πρόϊμος B] die Hs. hat auf Blatt 133^{v} in abgekürzter Form προίμ^{o}.– π 693 πρόσκλ**η**σις B fol. 133^{v}, das Lieberich auf S. 276 schon notiert hatte.– π 770 πτυκτίον B fol. 134^{v}. Photios hat πυκτίον, wie die Hss. VM des Suidas auch.– π 782 Πύθ**ει**α B fol. 134^{v}, von Bachmann zu S. 355,4 richtig wiedergegeben.– π 803 πυραμείδη B fol. 134^{v}, wieder von Bachmann zur S. 355,27 richtig wiedergegeben.– π 785 ἠρώτουν B fol. 134^{v}, das Bachmann 355,7 richtig wiedergegeben hat.– σ 12 σακοδε**ρμάτης** B fol. 136^{r}, das auch Montfaucon gelesen hat, siehe Radt zu Sophokles fr. 635.– σ 21 κερκ**ί**ον B fol. 136^{r}. Statt des folgenden Artikels τῇ hat B τήν, den Bachmann 361,23 richtig wiedergegeben hatte.– σ 22 σάραβα B fol. 136^{r}, das Bachmann 361,24

2. Cunningham gibt am Schluß jeder Glosse der Synagoge die Siglen der Hss. sowie die Abkürzungen für das Lexikon des Suidas und des Photios an. Da die Varianten der Hss. im kritischen Apparat mit den Siglen sowieso verzeichnet werden, stellen diese Angaben mitten im Text einen unnötigen Ballast dar, der den Text abschreckend macht. Davon abgesehen gibt es aber Beispiele, in denen Cunningham das richtige Verhältnis einer Glosse der Synagoge zu Suidas und zu den anderen Sammlungen verkannt hat, wie in den folgenden Fällen.

a) Synag. π 634 προθήβας˙ πρώτους ἀκμάζοντας, νέους (ABC (Su π 2943) Ph. 453,14).

Die von Cunningham angegebene Stelle des Suidas π 2943 πρωθήβης˙ ἄρτι ἀκμάζων νέος hat mit der Glosse der Synagoge π 634 nichts zu tun. Hier wäre die Glosse des Suidas π 2976 πρώτους ἀκμάζοντας νέους anzugeben, wie aus dem Lexikon des Photios unmißverständlich hervorgeht: Phot. π 1234 πρωθήβας (Θ 518)˙ πρώτους ἀκμάζοντας νέους.

b) Die Anführung des Etym. Genuinum am Schluß der Glosse σ 2 (S. 431) ist nicht richtig, da die Glosse dieses Lexikons nicht aus der Synagoge, sondern aus den Scholien zu Apollonios von Rhodos 2,722 stammt: ποταμοῦ στόμα Σαγγα<ρίοιο>˙ Σαγγάριος ποταμὸς Φρυγίας κτλ. Die von C. Wendel im ersten Apparat veröffentlichte Fortsetzung des Textes des Etym. Genuinum zeigt[12], aus welcher Quelle der Verfasser des Genuinum geschöpft hat.

richtig wiedergibt.– σ 34 σβῆσαι· παῦσαι] Die Angabe im kritischen Apparat „σβήσομαι παύσομαι B'' ist nicht richtig. Die Hs. hat auf fol. 136^{r} σβῆσαι· παῦσαι, wie Lieberich S. 277 richtig gelesen hat.– σ 78 σίκχος B fol. 136^{v}.– σ 85 σῖνος B fol. 136^{v}, das Bachmann 364,27 richtig wiedergibt – σ 88 σιραῖον B fol. 136^{v}, das Bachmann 365, l richtig wiedergegeben hat. Die Korrektur σίραιον ist schon von K. Kontos vorweggenommen (Ἀθηνᾶ 17,1905,346).– σ 96 σιφλός Σ^{b} fol. 136^{v}, wie Bachmann 365,11 im Apparat richtig notierte.– σ 103 σκάλοντες Σ^{b} fol.136^{v}, wie Bachmann 365, 18 richtig angibt.– σ 126 Σκιροφόρια Σ^{b} fol. 137^{r} richtig.– σ 192 σταθμόμενον Σ^{b} fol. 137^{v}, wie Lieberich richtig gelesen hatte.– σ 212 στενοπός und διοδῶν Σ^{b} fol. 137^{v}.– Die Angabe im kritischen Apparat zu σ 216 „ἤ om. B Ph.'' stimmt nicht. Photios σ 535 (S. 537,6 P.) hat die disjunktive Konjuktion ἤ.– Die Angabe im kritischen Apparat zu der Glosse π 601 „*πριμιλιγλιων Hsch.*'' ist falsch. Die Hs. des Hesychios Marc. 622 fol. 347^{r} hat προμιλιγίων.– Die Angabe im ersten Apparat zu π 608 „*Hsch. προβιβάσαντα·* προάρξαντα'' enthält einen Fehler. Sowohl die Ausgabe (π 3346) als auch die Hs. Marc. 622 fol. 347^{v} haben προάξαντα.– Die Angabe zu der Glosse π 710 „προφερέστερον Su.'' ist nicht richtig. Suidas π 2919 hat προφερέστατον.

[12] Scholia in Apollonium Rhodium vetera. Berlin 1935, 183 (im ersten Apparat Zeile 12).

c) Auch im Falle der Glosse σ 30 griff Cunningham nach der falschen Stelle. Die Anführung der Scholien zu Lukian 58,16 ist nicht richtig, da dieses Scholion nicht aus der Synagoge, sondern aus Hesychios σ 258 übernommen worden ist. Das wird durch die Tatsache bewiesen, daß sowohl Hesychios als auch das Scholion die Erklärung ἢ ἔντασις bewahrt haben[13]. Ein Scholion zu Lukian, das am Schluß der Glosse π 701 oder im ersten Apparat dazu angeführt werden sollte, ist das Scholion zum Phalaris § 3 (S. 2,24–25 Rabe) : προσόδους· εἰσφοράς, εἰσόδους ἢ παρουσίας, ὡς Θουκυδίδης καὶ ἕτεροι.

d) Da Cunningham nun die Siglen der Überlieferungsträger am Schluß jeder Glosse angibt, so hätte er zu der Glosse π 723 πρύμναν ἐκρούοντο das Etym. Magnum und das Etym. Symeonis sowie die Scholien zu Thukydides l, 50, 5 angeben sollen, welche auch die richtige Erklärung bewahrt haben: Etym. Magnum 363,4–8 ~ Etym. Sym. cod. V fol. 79^{v}: κυρίως τὸ κατ᾽ ὀλίγον ὑπαναχωρεῖν μὴ στρέψαντας τὸ πλοῖον˙ ὁ γὰρ οὕτως κωπηλατῶν ἐπὶ τὴν πρύμναν κωπηλατεῖ˙ τοῦτο δὲ ποιοῦσιν, ἵνα μὴ δόξωσι φεύγειν φανερῶς κατ᾽ ὀλίγον ὑπαπιόντες, ἵνα μὴ <τὰ>[14] νῶτα τοῖς πολεμίοις δόντες τιτρώσκωνται bzw. Schol. Thuc. l, 50,5 πρύμναν ἐκρούοντο˙ πρύμναν κρούεσθαί ἐστι τὸ κατ᾽ ὀλίγον ἀναχωρεῖν μὴ στρέψαντας τὸ πλοῖον˙ ὁ γὰρ οὕτως ἀναχωρῶν ἐπὶ τὴν πρύμναν κωπηλατεῖ, τοῦτο δὲ ποιοῦσιν, ἵνα μὴ δόξωσι φανερῶς φεύγειν κατ᾽ ὀλίγον ὑπαπιόντες˙ ἢ ἵνα μὴ τὰ νῶτα τοῖς πολεμίοις δόντες ῥᾷον τιτρώσκωνται[15]. Die Lesung μὴ δόξωσι φεύγειν φανερῶς verdient vor jener der Synagoge δόξωσι μὴ φανερῶς φεύγειν entschieden den Vorzug.

e) Die Hälfte der Glosse π 655 wird auch in den Scholien zu Pindars 7. olympischer Ode überliefert, die hier Erwähnung verdient hätten. Schol. Pind. Ol. 7, 5a (vol. I p. 200,13–15 Drachmann): καὶ Δημοσθένης τοὺς προδιδόντας τὰς πατρίδας τοῖς ἐχθροῖς προπίνειν ἔφη τοῖς ἐχθροῖς.

f) Die Glosse der Synagoge ε 984 εὑρεσιεπής· καινολόγος wird wörtlich in den Scholien zu Pindars 9. olympischer Ode V. 120a (vol. I p. 295, 17 Dr.) überliefert: εὑρεσιεπής· καινολόγος. Sie dürfte in den Zeugen dafür nicht fehlen.

---

[13] Der Verweis von Rabe auf Hesychios wurde von Cunningham nicht beachtet.

[14] τὰ die Hs. V, vgl. Gaisford zum Etym. Magnum 1039G : fehlt im Etym. Magnum.

[15] Cunningham hat nicht angegeben, daß die Hs. A fol. 135^{r} am Anfang προιμναν ανακρουεσθαι und στρέψαντας statt des von ihm gelesenen στρέψαντες hat. Die Lesung στρέψαντας hat auch die Hs. B (fol. 134^{r}), die Bachmann S. 352,17 richtig wiedergegeben hatte.

g) Die von Cunningham angeführten Zeugen für die Wendung π 682 πρὸς ἠῶ· πρὸς ἀνατολήν haben eine gewisse Verwandtschaft mit der Synagoge. Es fehlt aber das entscheidende Didymos-Scholion zu M 239 πρὸς ἠῶ· πρὸς ἀνατολήν, welches die Rückführung der Glosse auf den Homer-Vers M 239 εἴτ' ἐπὶ δεξί' ἴωσι πρὸς ἠῶ τ'ἠέλιόν τε bestätigt. Das Didymos-Scholion zu Γ 22, welches Cunningham zu der Glosse π 653 προπάροιθεν· ἔμπροσθεν angeführt hat, stimmt nicht völlig mit der Synagoge überein: προπάροιθεν ὁμίλου˙ ἔμπροσθεν τοῦ πλήθους. Hier wären die Didymos-Scholien zu B 92 προπάροιθεν˙ ἔμπροσθεν sowie B 811 προπάροιθεν˙ ἔμπροσθεν und α 107 προπάροιθεν˙ ἔμπροσθεν anzuführen.

h) Die Verbindung der Glosse des Photios S. 479,10 Porson πώμαλα· οἴνου μάλα mit der Synagoge π 823 ist nicht richtig. Photios schöpfte aus der Epitome des Harpokration, wie schon W. Dindorf zu Harp. 268 richtig erkannt hatte.

i) Zu den Zeugen für die Glosse π 138 παραρητοῖς· παρηγορικοῖς λόγοις παραμυθήμασιν ὑποθήκαις οἱ δὲ συμβούλοις ist das Scholion der Hss. bT zu N 726 nachzutragen (vol. III p. 535, 9–10 Erbse): τὸ δὲ παραρρητοῖσι παρηγορικοῖς λόγοις, παραμυθήμασιν, ὑποθήκαις, οἱ δὲ συμβούλοις.

j) Am Schluß der Glosse σ 25 (S. 432) führt Cunningham lediglich die Siglen der Hss. des Werkes ABC an. Es fehlen hier und in beiden Apparaten zwei wichtige Zeugnisse, deren eins sogar das seltene Adjektiv ἐφύβριον bewahrt hat: Zonarae Lexicon 1627 und Etym. Gudianum 496, 43–48 Sturz. Das Adjektiv ἐφύβριον hatte E. Miller aus der Zonaras-Hs. Coislin. 392 hervorgezogen[16].

3. Diese Beobachtungen führen uns auf das Problem der Herkunftsbestimmung vieler Glossen der Synagoge. Cunningham ist in diesem Punkt über Bachmann und Bekker ein Stück weiter gekommen und hat die Herkunft vieler Lemmata der Synagoge bestimmt. Er hat aber nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft, um zur Ermittlung der Herkunft vieler anonymer Glossen zu gelangen. Ich beschränke mich hier nur auf Fälle, die durch Parallelen in den anderen Lexika unterstützt werden und so nicht bezweifelt werden können.

a) Die Herkunft der Glosse π 620 προείλαντο· ἠθέλησαν läßt Cunningham unbestimmt. Die Eruierung der Quelle läßt sich mit Hilfe des Hesychios leicht feststellen: Hesych. ο 1810 οὐ προσείλοντο· οὐκ ἠθέλησαν. Latte gibt am Ende der Glosse die Stelle Prov. l, 29, welche

[16] Siehe LBG 637b.

folgendermaßen lautet: τὸν δὲ φόβον τοῦ κυρίου οὐ προείλαντο οὐδὲ ἤθελον ἐμαῖς προσέχειν βουλαῖς. Der Hinweis von Latte auf das Glossar zu den Proverbien bestätigt die Feststellung: Cod. Vallicell. E 11 fol. 262v οὐ προείλαντο· οὐκ ἠθέλησαν.

b) Synag. π 224 παρομαρτεῖ· παρακολουθεῖ.

Zur Eruierung der Quelle hilft wieder Hesychios : ο 1802 οὐ παρομαρτεῖ· οὐ παρακολουθεῖ. Die Stelle οὐ παρομαρτεῖ ist aus dem Kommentar des Kyrillos von Alexandrien zum Propheten Michaias § 21 übernommen (PG 71, 672C): ὅτε τὸ ἐν ἔργοις εὐδόκιμον οὐ παρομαρτεῖ.

c) Synag. π 713 προσφερεῖς· ὁμοίας.

Wenn man auf die Glosse des Hesychios genau achtet, wird man sofort erkennen, aus welchem Autor das Lemma übernommen worden ist: Hesych. π 3924 προσφερεῖς κόρας· ὁμοίας ἀλλήλων κόρας. Die Stelle ist aus dem Orestes des Euripides (V. 408) übernommen: ἔδοξ' ἰδεῖν τρεῖς νυκτὶ προσφερεῖς κόρας. Obwohl Cunningham die Glosse des Hesychios im ersten Apparat angeführt hat, entscheidet er sich in der Sache nicht.

d) Synag. π 665 πρόσαντες· δυσχερὲς καὶ ἐναντίον.

Auch dieses Lemma ist aus dem Orestes des Euripides (V. 790) übernommen, wie die Scholien zu diesem Vers nahe legen (vol. I p. 177,14): <πρόσαντες>· ἐναντίον.

e) Synag. π 695 πρόσκομμα· ζημία, βλάβη, σκάνδαλον.

Das Lemma stammt aus dem Römerbrief des Paulus 14, 13 τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον, wie das Glossar zu den Briefen des Paulus (fol. 274v) bestätigt: πρόσκομμα· βλάβην, ζημίαν[17].

f) Synag. π 401 περισκελῆ· βρακία, φημινάλια.

Das Lemma stammt aus Exodos 28,42, wie aus dem Glossar zum Oktateuch unmißverständlich hervorgeht (Class. et Mediaev. l, 1938,274): π 10 περισκελῆ· φιμινάλια.

g) Synag. π 809 πυρεῖον˙ θυμιατήριον.

Die Glosse geht auf Exodos 27, 3 zurück, wie aus dem Glossar zum Oktateuch π 12 zu schließen ist (Class. et Mediaev. l, 1938,275): πυρεῖον (codd. DNCM: πυρίον die Ausgabe)· θυμιατήριον θυμιάζον. Sowohl M. Schmidt zu Hesych. π 4413 als auch S. Naber (Phot. Lex. vol. II p.366) führten die Glosse auf die genannte Stelle zurück. Adler bezeichnete sie als „sacra''.

h) Synag. π 758 πτερύγιον˙ ἀκρωτήριον.

---

[17] Adler notierte zu dieser Glosse des Suidas (π 2737) : *„gl sacra''*

Obwohl Naber[18] und Adler den Hinweis auf Matthäus 4, 5 καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ gegeben hatten, hat Cunningham ihn übersehen. Schon J. Alberti hatte das Lemma mit Matthäus 4,5 identifiziert[19].

i) Synag. π 691 προσκείμενοι· οἱ κολλώμενοι, οἱ προσεγγίζοντες.

Die Glosse geht auf das Deuteronomion 4, 4 ὑμεῖς δὲ οἱ προσκείμενοι κυρίῳ τῷ θεῷ ὑμῶν zurück, wie aus Hesychios ο 385 οἱ προσκείμενοι· οἱ κολλώμενοι hervorgeht. Die Rückführung auf Deut. 4, 4 wurde schon von M. Schmidt und von Latte vorgenommen.

j) Synag. π 596 πρίου· ἐλευθέρωσαν.

Die von Cunningham keiner Quelle zugewiesene Glosse geht auf die Proverbia 24,11 zurück, wie aus Hesychios ε 1650 zu entnehmen ist: ἐκπρίου· ἀγόρασον, ἐλευθέρωσαν. Vgl. auch das Glossar zu den Proverbien des Cod. Vallicell. E 11 fol. 262r ἐκπρίου· ἐξαγόρασον, ἐλευθέρωσον[20].

k) Synag. π 625 προέσθαι· προδοῦναι.

Keine Angabe zur Herkunft der Glosse bei Cunningham. Sie ist aus Thukydides 1, 44,2 übernommen, wie die Scholien zu dieser Stelle zeigen (p. 42,16 Hude): προέσθαι· προδοῦναι. Die Identifizierung wurde von M. Schmidt zu Hesychios π 3432 vorgenommen.

l) Cunningham führt das Lemma der Glosse π 690 προσκέψομαι auf die Aristophanes-Stelle Equ. 154 ἐγὼ δ᾽ ἰὼν προσκέψομαι τὸν Παφλαγόνα zurück. Das Verb προσκέψομαι kommt aber auch bei Euripides vor: Andromache 257 κοὐ τὸ σὸν προσκέψομαι. Angesichts der Tatsache, daß ein Euripides-Glossar in die Urfassung der byzantinischen Lexika eingearbeitet worden ist[21], liegt es näher, das Lemma προσκέψομαι auf die Euripides-Stelle Andr. 257 zu beziehen.

4. Ich übergehe einige Stellen, deren Herkunft von namhaften Philologen schon eruiert worden ist[22], und komme zum Problem der Herstel-

[18] Phot. Lex. vol. II p. 365.

[19] Hesych. Lex. vol. II p. 1071,17.

[20] Von hier wörtlich Zonaras 673 ἐκπρίου· ἐξαγόρασαν, ἐλευθέρωσαν, καὶ ἐκπρίασθαι.

[21] Vgl. G. Wentzel, Beiträge zur Geschichte der griechischen Lexikographen. *Sitzungsberichte der Akad. der Wissenschaften zu Berlin* 1895, 478.

[22] π 587 πραϋπάθειαν] Das Lemma wurde von Alberti (Hesych. Lex. vol. II p. 1016, 30), von M. Schmidt und von Naber auf 1. Tim. 6,11 πραϋπαθίαν zurückgeführt.— π 710 προσφερέστερον] Das Lemma wurde von W. Dindorf (Tgl, vol. VI p. 2025D) auf Herodot 5,111,3 ἔμοιγε δοκέει εἶναι τοῖσι σοῖσι πρήγμασι προσφερέστερον zurückgeführt. — π 751 πρωτόγονος] M. Schmidt führte das Lemma auf Eur. Hec. 458 ἔνθα πρωτόγονος τε φοῖνιξ zurück (Hesych. II p. 401).— π 774 πτῶμα] Das Lemma

lung des Textes der Synagoge. Ist Cunningham hier über die bisherige Forschung hinausgekommen oder gibt es Fälle, in denen sein Text revisionsbedürftig ist? Es ist zu konstatieren, daß sein Text viele Mängel aufweist[23].

a) Cunningham läßt den Fehler in der Glosse π 598 πρίω· ἀγοράσω im Text, ohne ein Zeichen der Korruptel anzubringen. Die Bemerkung im kritischen Apparat „aut πρίωμαι aut ἀγόρασον'' verrät seine Unentschlossenheit. Die Sache wurde längst von W. Dindorf[24] und Cobet[25] richtig angegangen[26].

b) Cunningham gibt die Glosse πίτυλος folgendermaßen heraus: π 484 πίτυλος· κτυπητής, φαντασιοσκόπος. Hätte er das Etym. Genuinum oder das noch zugänglichere Etym. Magnum 673, 46 nachgeschlagen, so hätte er den Fehler φαντασιοσκόπος mit leichter Mühe beheben können: Et. Gen. AB s. v. πίτυλος· κτυπητής[27], φαντασιοκόπος[28].

---

ist aus Marc. 6,29 ἦραν τὸ πτῶμα αὐτοῦ übernommen, wie Gaisford bei Adler als erster erkannt hat.— ϱ 10 ῥαντόν] L. Dindorf führte das Lemma auf Gen. 30,32 πᾶν διάλευκον καὶ ῥαντὸν ἐν ταῖς αἰξίν zurück (Tgl, vol. VI p. 2339A *„Haud dubie ex Genes. 30, 32'')*.— Die Rückführung der Glosse π 668 προσβάλλει auf *„ Phil.Jud. de Abr. 157''* ist zweifelhaft, da das Lemma sowohl bei Aeschines l, 57 αὐτῷ τούτῳ προσβάλλει als auch bei Dio Cassius 45, 37, 1 καὶ Βρούτῳ προσβάλλει nachweisbar ist. Vgl. auch Basil. Caesar. in Hexaem. 6, 9 (PG 29, 140A) ἀλλ' ἀπ' ἴσου τοῦ διαστήματος τοῖς κατὰ πᾶν μέρος τῆς γῆς κατῳκισμένοις προσβάλλει und Greg. Naz. or. 5,9 (PG 35, 676B) καὶ Κτησιφῶντι προσβάλλει. Alle diese Autoren waren dem Verfasser der Synagoge zugänglicher als Philon Judaeus.— Das von K. Alpers in *BZ* 97 (2004) 35–36 als *„nicht identifizierbar''* bezeichnete Zitat der Epimerismen zu den Psalmen ἆρον ἀπ' ἐμοῦ τὸν κλοιόν τὸν βαρύν ist vor dreißig Jahren in einem Aufsatz von W. Bühler und vom Verfasser identifiziert worden (*BZ* 69, 1976, 400).

[23] Eine „Entschuldigung'' enthalten die im folgenden zitierten Worte nicht (S. 60) : *„ The text* is *not in general corrected to that of its sources, but I do attempt to give the earliest form which it took within Σ. Correct readings are cited in the apparatus criticus with indications such as „recte'', „h. e.'' or under the name of a scholar, as appropriate''* .

[24] Tgl, vol. VI p. 1595D : *„Imperativus πρίω (quem per ἀγόρασαν exp. Phot. p. 448, 22, et Suidas, quorum in codd. corrupte πρίω, vel πριῶ, ἀγοράσω) est ap. Aristophan. Ach. 34''*.

[25] N.L p. 142.

[26] Vgl auch Adlers Notiz zu Suid. π 2297 *„ ἀγόρασαν ed. pr.''*

[27] κτυπιστής die Hs. A.

[28] Vgl. W. Dindorf, Tgl, vol. VIII p. 635D (s. v. φαντασιοκόπος) : *„In φαντασιοσκόπος corruptum ap. Phot. et Suidam s. v. Πίτυλος, corrigendos ex Etym. M. 673, 46''*.— Vgl. auch I. Bekker, Suid. Lex. p. 858a.

c) Cunningham gibt die Glosse προσηγμένον so heraus: π 678 προσηγμένον˙ ὑψηλόν, τιμιώτατον[29].

Das Lemma dieser Glosse ist aus προηγμένον entstellt, wie P. Dobree erkannt hat: Advers, vol. III p. 49: „προσηγμένον: Lege προηγμένον. Error πρ° et προ''.

d) Die Glosse mit der Nummer π 643 lautet bei Cunningham folgendermaßen: προμήθεια· γνῶσις ἤ | πρόνοια. Die Erklärung γνῶσις fehlt sowohl in der Hs. Coislin. 347 als auch bei Photios π 1260 (S. 455, 21 P.) und Suidas π 2508. Cunningham hat nicht gemerkt, daß sich diese Erklärung als Wiederholung aus der unmittelbar vorhergehenden Glosse πρόληψις· γνῶσις in die Hs. Coislin. 345 (föl. 133v) eingeschlichen hat. Er hätte sie nur im kritischen Apparat erwähnen sollen[30].

e) Die Glosse πτῆται· πέτεται (π 760, S. 420) ist von zwei berühmten Philologen zu πτῆται· πέτηται verbessert worden, deren Konjektur hier Erwähnung verdiente: Lobeck, Patholog. Elem. vol. I p. 246,14 und W. Dindorf, Tgl, vol. VI p. 1015A: „Qui (sc. πτῆται) si coniunctivus aoristi ἐπτόμην est, πέτεται in πέτηται mutandum erit''. Die Konjektur wird durch die Schollen bT zu O 170a bestätigt: <πτῆται νιφὰς ἠὲ χάλαζα>˙ ταχέως φέρηται.

f) Auch der Fehler in der Glosse π 705 προσστέρνισα· περιεπτυξάμην ist längst von J. Alberti[31] und von C.G. Cobet[32] erkannt und zu προσεστερνισάμην verbessert worden.

g) Die Angaben über die Lesungen der Hss. in der Glosse π 605 hinsichtlich der Explicatio sind verworren. Die Hs. A überliefert auf fol. 132v προανατελλοι (nicht προαναστέλλοι, wie Cunningham im kritischen Apparat angibt), während die Hs. B auf fol. 133r προανατείλοι wie Photios π 1177 und Suidas π 2317 bietet. Die von Cunningham in den Text gesetzte Lesung προαναστείλοι hat absolut keine Gewähr. H. Stephanus hat nicht προανατεῖναι vorgeschlagen, wie Cunningham angibt, sondern προανατείνοι[33], wie auch Naber zu Photios S. 104.

---

29 Die Hs. B hat hier προσήγεμον, wie Bachmann im Apparat zu S. 350,29 richtig wiedergegeben hat.

30 Die Existenz dieser Erklärung in der Hs. Coislin. 345 fol. 133v kann durch die Scholien zu Thukydides 4,62,4 προμηθίᾳ· προγνώσει σκέψει und die Scholien zur Hecuba des Euripides V. 1137 <προμηθίᾳ>˙ προγνώσει sowie die Scholien zu Eur. Med. 741 <προμηθίαν>˙ προβουλίαν, σύνεσιν, πρόγνωσιν nicht gerechtfertigt werden, da die genannten Scholien nicht γνῶσις, sondern πρόγνωσις überliefern.

31 Hesych. Lex. vol. II p. 1052,19.

32 *Mnem.* 8 (1859) 62.

33 Tgl, vol. VI p. 1636B. Adler gibt den Vorschlag von Stephanus im kritischen Apparat zu Suid. π 2317 korrekt wieder.

h) Ohne jede Bemerkung wird von Cunningham die Glosse παλτάρια· σεμίδαλις auf S. 380 gedruckt (π 53). Zunächst ist zu bemerken, das die Hs. B auf fol. 128v παλταρία überliefert, das L. Bachmann auf S. 327,10 korrekt wiedergegeben hat.

Cobet hatte erkannt[34], daß das Wort παλτάρια aus πολτάρια entstellt ist. Seine Konjektur wird von Dioskurides (Mat. med. 2, 92) und Galen (De aliment. facult. l, 13, VI p. 517 K.) bestätigt: ἔστι δὲ (sc. ἡ ἀθήρα) ῥόφημα ὥσπερ πολτάριον ὑγρόν παιδίοις ἁρμόζον[35].

i) Cunningham hat an der Erklärung ταχῆ der Glosse π 756 πτερόεντα keinen Anstoß genommen. Er hat sie kommentarlos im Text belassen. Daß das Adjektiv aus ταχέα entstellt ist, lehrt Apollonios Sophistes 136, 33 (s. v. πτερόεντα) βέλτιον δὲ τρόπον πτερῶν τουτέστι ταχέα.

j) Cunningham gibt die Glosse σαίρει mit ungetrübtem Vertrauen in die Hss. so heraus: σ 9 σαίρει· κοσμεῖ ἢ χαίρει. Längst ist von L. Dindorf erkannt worden, daß die Erklärung ἢ χαίρει das Perfekt σέσηρε wiedergibt[36].

k) Cunningham hat die Glosse σαρδάζων (σ 24) ohne jegliche Bemerkung herausgegeben: σ 24 σαρδάζων μετά πικρίας γελῶν. Max Pohlenz hat erkannt, daß das Partizip σαρδάζων aus σαρκάζων entstellt ist[37]: „σαρδάζων μετά πικρίας γελῶν bei Phot. und Suid. ist wohl nur Versehen, denn nachher folgt σαρκάζων μετά πικρίας καὶ θυμοῦ γελῶν''[38].

l) Cunningham hat die Glosse πόσθων mit einem Akzentfehler in der Erklärung herausgegeben: π 829 πόσθων˙ ὁ παιδαριώδης καὶ ἀνάγωγός. Μένανδρος ἐν Ὑμνίδι.

Den Fehler der Hs. Coislin. 345 fol. 135r ἀναγωγός haben natürlich sowohl Th. Kock[39] als auch die neueren Herausgeber des Menandros Kassel und Austin[40] zu ἀνάγωγος verbessert.

m) Akzentfehler liegt auch in der Glosse π 744 προῶμαι˙ παραχωρήσω vor[41]. Photios (S. 466,24) und Suidas (π 2547) sowie Hesychios

[34] *Mnem.* 8 (1859) 48.

[35] Vgl. auch Oribasios Collect. med. 45, 29, 3 συνεψῆσαι δὲ τούτοις πολτάριον ἐκ σεμιδάλεως.

[36] Tgl, vol. VII p. 22D : *„Quorum alterum ad σέσηρε pertinet''*. Vgl. Hesych. σ 445 σέσηρε˙ γελᾷ δολίως und σ 446 σεσηρέναι·γελᾶν προσποιητῶς.

[37] *Berl. philol. Wochenschr.* 36 (1916) 952, Anm. 8.

[38] Vgl auch L. Dindorf, Tgl, vol. VII p. 83B : *''nihili videtur''*.

[39] Comicorum Atticorum fragmenta, vol. III p. 137.

[40] Poetae comici Graeci, vol. VI. 2 p. 230, Fr. 371.

[41] So auch Bachmann S. 353,22.

(π 4106) haben den richtigen Akzent πρόωμαι, auf den verwiesen werden sollte.

n) Cunningham hat die Glosse θήλυνοι mit diesem Akzent herausgegeben (θ 72), als ob zwischen der Entstehung der Hss. des Werkes und seiner Ausgabe sich nichts bewegt hätte. Cobet hat den Fehler θήλυνοι zu θηλύνοι (Plur. von θηλύνους!) richtig verbessert[42].

o) Der Schluß der Glosse αἰσυμνῆται (α 594, S. 570) lautet in der Hs. Coislin. 345 fol. 72 folgendermaßen: καὶ ἡ δύοι τοῦ αἰσίου βραβευταὶ ἑκάστῳ.

Dem überlieferten ἡ δύοι versuchte L. Bachmann durch die Konjektur οἱ δύο einen Sinn abzugewinnen[43]. Bei Cunningham sehe ich, daß Haslam οἱ θ′ vorgeschlagen hat. Unter dem überlieferten ἡ δύοι verbirgt sich aber aller Wahrscheinlichkeit nach das alt-attische Wort ἰδῦοι, das Solon und Aristophanes in den Δαιταλεῖς verwendet haben. Vgl. Eust. 1158,20 ἰστέον δὲ ὅτι ὁ Ὁμηρικὸς ἵστωρ καὶ ἰδύος ἐλέγετο παρὰ τοῖς παλαιοῖς ἐν διφορουμένῃ γραφῇ· Παυσανίας γοῦν ἐν οἷς ἔγραψε κατὰ στοιχεῖον ἐν μὲν τῷ ε στοιχείῳ γράφει (ε 12 Erbse) εἰδύοι˙ μάρτυρες· ἐν δὲ τῷ ι (ι 1) ἰδύους· μάρτυρας, συνίστορας ... ὅτι δὲ ἰδύους καὶ Δράκων καὶ Σόλων τοὺς μάρτυράς φασιν Αἴλιος Διονύσιος ἱστορεῖ (ι 4 Erbse). Das seltene Wort war der Verderbnis besonders ausgesetzt, wie das Scholion der Hs. T zu X 254c beweist: τοὺς γὰρ μάρτυρας Ἀττικοὶ δήους φασίν. Das überlieferte δήους hat Cobet glänzend zu ἰδύους verbessert[44]. Cobet verwies auch auf die bekannte Aristophanes-Stelle in der Komödie Δαιταλεῖς (fr. 233 K.-A.). Die Erklärung der Synagoge τοῦ αἰσίου βραβευταὶ ἑκάστῳ wird durch eine ähnliche des Hesychios verständlich: ι 243 ἰδυῖοι˙ ... ἢ οἱ τὰς φονικὰς δίκας κρίνοντες[45]. Der Name des Philologen, der die Konjektur ἰδῦοι in der Synagoge als erster vorgeschlagen hat, ist mir aus dem Gedächtnis entschwunden.

p) Die Glosse der Hs. Coislin. 345 ἀρχηγέται ist aus zwei Teilen zusammengesetzt (α 2194, S. 672 C.): erstens aus der Glosse der ursprüng-

[42] *Mnem.* 8 (1859) 50.

[43] Anecdota Graeca I 48,23.

[44] Miscellanea critica. Lugduni Batavorum 1876, 437.

[45] Da es in der Erklärung der Synagoge um die Bezeichnung eines Amtes geht, so kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß sich hinter der Lesung ἡ δύοι das lakonische Wort βείδιοι verbirgt: Tract. Περί ποσότητος bei Cramer, An. Ox. 2, 290, 3–4 βείδιοι λέγονται οἱ ἄρχοντες παρὰ τοῖς Λακεδαιμονίοις (= Herodian. 2,428,26 L.). Vgl. auch Eust. 1453,11 ὁ δὲ τοῦτο (sc. βειέλοπας) γράψας τεχνικὸς λέγει καὶ ὅτι παρ’ ἐκείνοις βείδιοι οἱ ἄρχοντες.

lichen Fassung der Synagoge α 982 ἀρχηγέτης· ἡγεμών[46] und zweitens aus jener, die Photios α 2926 getrennt überliefert: ἀρχηγέται· ἐπώνυμοι τῶν φυλῶν κτλ. Nach dieser Analyse ist der Artikel οἱ vor ἐπώνυμοι, der bei Photios fehlt, zu der disjunktiven Konjunktion ἤ zu verwandeln[47].

Nachtrag

Zur ersten Sektion dieser Bemerkungen über die von Cunningham ausgelassenen Glossen ist nachzutragen, daß zwei aufeinander folgende Glossen der ursprünglichen Fassung der Synagoge übersprungen worden sind.

Die Hs. Coislin. 347 bietet auf fol. 149ʳ (nach ταλασίφρονα und vor ταμίαι) die Glossen ταλαιπαθές· ταλαίπωρε und τάλεσιν· ἀναλώμασιν, die sowohl Photios S. 567, 14–15 Porson (= τ 30, τ 31 Th.) als auch Suidas (τ 48 und τ 50) übernommen haben. Die Glosse ταλαιπαθές überliefert auch die Hs. Coislin. 345 auf fol. 140ʳ in der fehlerhaften Form ταλεπαθές· ταλαίπωρε.

Adler verwies im ersten Apparat auf die Synagoge und auf Photios[48], deren Hinweise jedoch übersehen wurden.

Zum Lemma τάλεσιν ist zu bemerken, daß es sich um eine Korruptel des ursprünglichen τέλεσιν handelt, wie P.P. Dobree[49] und C.G. Cobet[50] festgestellt haben.

Adler führte das Lemma unter Berufung auf I. Casaubonus auf Demosthenes 6, 30 Χερρόνησον δὲ τοῖς αὑτοῦ τέλεσιν διορύξει zurück[51].

---

[46] Von hier wörtlich Photios α 2927 und Suidas α 4095.

[47] Die Konjektur παραλειπτέον zu der Glosse π 195 παρετέον σκοπητέον παραληπτέον ist von Th. Gaisford vorweggenommen worden, wie W. Dindorf zu Tgl, vol. VI p. 495C festgestellt hat.— Herrn Dr. Anargyros Anastassiou (Hamburg) sei für die Durchsicht des Ms. und für seine fördernde Kritik auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

[48] Vgl. τ 48 „cf. P[hotium] = Σ^{a}“ und τ 50 „= P[hotius], Σ^{a}“.

[49] Adversaria vol. III p. 52.

[50] Variae Lectiones p. 138.

[51] Adler im kritischen Apparat zur Stelle: „Τέλεσιν (Dem. 6, 30) Casaub.“

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 49–73

Christopher Livanos

Justice, Equality and Dirt in the Poems of Christopher of Mytilene

In *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Alexander Kazhdan and Ann Wharton Epstein have observed that Christopher of Mytilene (c. 1000 – c. 1050) was a poet 'extremely sensitive to the inequities of the existing social order.'[1] Their work has shown that the eleventh century was a time of social change, when certain groups of people rapidly attained higher standing in the social hierarchy. Ascension to higher social rank is almost always the privilege of a fortunate few, and every period of social change and perceived progress will produce not only successful social climbers but also curmudgeons who make it their job to point out the injustices that remain. In several of his poems, Christopher of Mytilene adopts the role of the social gadfly in pointing out that, even in the rapidly developing society of eleventh-century Constantinople, most of the poor remain poor and many of the prosperous elites are insufferable snobs. Christopher himself had a relatively successful career as a government official, but he wrote about the social changes of his times from the perspective of a cynical observer who sympathized with the masses of humanity left behind as certain segments of society attained positions of privilege previously unavailable to them.

A concise yet broad introduction to Christopher's life and work is found in an article by Nicolas Oikonomides entitled 'Life and Society in Eleventh Century Constantinople,'[2] which focuses entirely on this single poet. As Oikonomides' comprehensive-sounding title suggests, Christopher's 145 surviving epigrams and fragments deal with a vast range of subject matter pertinent to life in his native city. This article

---

[1] A. P. Kazhdan and A. W. Epstein, Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries. Berkeley 1985, 210.

[2] N. Oikonomides, Life and Society in Eleventh Century Constantinople. *Südost-Forschungen* 49 (1990) 1–14.

will be dealing mostly with his cynical, embittered side. The biting, satirical wit apparent throughout his epigrams is usually directed at life's injustices. 'Christophoros... tries to comfort the sick,' Oikonomides tells us, 'questioning the competence of doctors he does not hold in high esteem (p. 3),' though we might add that the poet's point seems more to injure the doctor than to help the patient. Having acknowledged the caustic quality of Christopher's verse, Oikonomides goes on to write:

But on the other hand his poems concerning pleasant things are by far more numerous. He writes about fruit or sweets or perfumes, or wine, or utensils or even luxurious decorated textiles (K 28, 42, 43, 45, 87, 88, 94, 99, 105, 110, 115, 117). He glorifies the relaxing pleasures of the bath (K 53). He sings the praises of the opposite sex: a certain *Eudocia,* 'The most beautiful of all women.'[3]

Since little has yet been written on his poems, I have cited the above passage from Oikonomides so as to avoid painting a misleading portrait of our poet. He wrote about pretty things; they just will not figure in this paper.

I will examine a longer epigram by Christopher on social inequality, and then turn to two shorter poems in which Christopher continues to discuss justice and equality and also brings up the related theme of dirt. He seldom writes of social inequities without also writing of dirt. As he equates fear of mixing with the lower classes with fear of physical contagion, he emerges in his more significant works as a prophetic yet ironically self-effacing voice frustrated by the imposition of purity codes onto a Christian society which ought to be based on apostolic equality.

The theoretical focus of this article will be work on purity and defilement by Mikhail Bakhtin and Mary Douglas.[4] Bakhtin's work on Rabelais is famous for its discussion of scatology, carnivalesque humor, comic violence, and utopian egalitarianism – all of which are important topics in Christopher's work. Margaret Alexiou's use of Bakhtin in her work on twelfth-century Byzantine literature has helped elucidate how satire, vernacular borrowings, and abusive language serve not only to degrade their targets but also to regenerate

---

[3] Oikonomides, 3. The numbers refer to the poems' sequence in the standard edition of Christopher's poems, ed E. Kurtz, Die Gedichte des Christophoros Mytilenaios. Leipzig 1904.

[4] Cf. infra, n. 18 and 31.

society.[5] Engagement with Bakhtin in the study of eleventh-century literature can help us appreciate Christopher's importance as a forerunner to twelfth-century developments. The Russian theorist's division of the carnivelesque into three forms, spectacle, parodic composition, and Billingsgate or abusive language provides a useful approach to discussing Christopher's place in the history of humorous literature in the Byzantine Empire. His poems are an important witness to the existence of carnivalesque spectacle and while vernacular insults do not appear in his work, his use of language that simultaneously debases and regenerates places him in an important relationship to those twelfth-century texts which Alexiou has analyzed. Parody, strictly speaking, is likewise absent from Christopher's oeuvre. However, parody is the literary equivalent of comic spectacles such as those he represented in verse. The parody and the spectacle in which paupers portray men of great estate are both humorous representations of serious subjects, and therefore Christopher's verses on parodic spectacle are an older relation to parody *per se* as it appeared in later Byzantine literature.

My engagement with the work of Douglas and Freud is an effort to build upon the theoretical framework provided by Alexiou's application of Bakhtin to Byzantine literature. Bakhtin deals extensively with the carnivalesque as an alleged tool for subverting social orders, but he seldom touches upon questions of how social orders are structured and maintained. Douglas helps explain the use of purity codes in the ordering of society, although she has been criticized for not adequately accounting for the disgust caused by exposure to the impure. Such disgust, as it is felt by the 'upwardly mobile' toward the poor, is a significant theme in Christopher's poetry, particularly in the case of several snobbish characters who fit Freud's description of the anal personality – 'obstinate, orderly, and parsimonious.' Alexiou's application of Bakhtin to twelfth-century texts has greatly enhanced our understanding of the scatological references in Byzantine literature, but Freud's studies on the connection between money and excrement provide insights beyond those we gain from a Bakhtinian reading. The final section of this article will discuss psychoanalysis, addressing Freud as well as Martha C. Nussbaum's attempts to use

[5] M. Alexiou, After Antiquity: Greek Language, Myth, and Metaphor. Ithaca and London 2002, 96–148, especially 97.

psychoanalytic theories of disgust to improve upon Douglas' understanding of purity codes.

Christopher's poems express an attitude toward the social changes of his times that corroborates Paul Magdalino's assessment:

"The legislation issued by Romanos I, Constantine VII, and Basil II to prevent the purchase of peasant landholdings by the 'powerful' has traditionally been seen as a brave but failed attempt to save the state from the creeping tide of feudalism. I would prefer to see it as the beginning of the development whereby the state itself joined in the process of feudalism... What cannot be doubted is that this legislation added a new and permanent strand to the nexus of ties between finance and justice, because it defined landownership according to fiscal categories, and discriminated in favor of the category of landowners that the fisc could most easily exploit."[6]

Christopher was not a political analyst and did not arrive at anything like the complexity of Magdalino's economic analysis, but his poems show an acute sympathy for those who felt the sting of forces such as Magdalino describes. His observation that people were being divided into categories and discriminated against prompted the composition of a poem addressed to Christ, numbered 13 in Kurtz's edition, in which the speaker complains of the insurmountable gap between rich and poor.[7] The speaker laments that no matter what upheaval God might bring about to shake up the existing order of things, the rich would stay rich and the poor would stay poor:

Δίκαια ταῦτα, δημιουργέ μου Λόγε,
πηλὸν μὲν εἶναι πάντας ἀνθρώπους ἕνα
καὶ χοῦν τὸν αὐτόν, ἀλλὰ καὶ φύσιν μίαν,
τελεῖν δέ πως ἄνισον αὐτοῖς τὸν βίον;
Ναὶ ναὶ στάσιν τὰ πάντα πάντως οὐκ ἔχει,
ἐναλλαγὴν πλὴν πραγμάτων, πῶς καὶ πότε;
Κἂν γὰρ δεήσῃ συστραφέντα τὸν βίον
κύκλους ἑλίττειν βακχικῆς ἀταξίας,
ἐν μὲν χιλίοις πλουσίοις ἢ μυρίοις

[6] P. Magdalino, Justice and Finance in the Byzantine State, Ninth to Twelfth Centuries, in: Law and Society in Byzantium, Ninth to Twelfth Centuries, ed. A. Laiou and D. Simon. Washington D.C 1994, 93–115, here 108.

[7] Oikonomides 2: 'It has long been remarked that in the Grottaferrata manuscript the poems are arranged in chronological order.' The same sequence is followed in Kurtz's edition, in which this epigram is number 13.

εἷς δυστυχήσας συγκάτεισι τοῖς κάτω·
ἐν δ᾿ αὖ πένησιν ἀθλίοις τρισμυρίοις
τρεῖς εὐπραγοῦσι καὶ γίνονται τῶν ἄνω.
Τῷ τοῦ δικαίου τήκομαι ζήλῳ, Λόγε,
καὶ ταῦτα πρὸς σὲ φθέγγομαι τὸν δεσπότην·
σὺ δ᾿ ἀλλ᾿ ἀνάσχου μακροθυμῶν, ὡς ἔθος,
καὶ τῶν ἐμῶν ἄκουε νῦν γογγυσμάτων.
Μὴ τὸν μὲν αὐτὸς οὐκ ἔπλασας χερσί σου,
τούτου δὲ πλάστης ἄλλος; Ἢ τί λεκτέον;
Οὐκ ἔργα τῶν σῶν πάντες εἰσὶ δακτύλων;
Ἀλλ᾿ οἱ μὲν αὐτῶν οὐκ ἀναγκαίων μόνον
κατατρύφωσιν, ἀλλὰ καὶ πολλῷ πλέον
καὶ τοῖς περιττοῖς ἐντρύφωσι τοῦ βίου,
οἱ δὲ γλίχονται καὶ μονοβλώμου τρύφους
ἢ μᾶλλον εἰπεῖν καὶ τραπέζης ψιχίων.
Δίκαιε, ποῦ δίκαια ταῦτα τυγχάνει;
Ἕως πότε στήσειας ἡμῖν τὴν κτίσιν;
Σύσσεισον αὐτὴν ἢ κατάκλυσον πάλιν·
μηδεὶς κιβωτοῦ δευτέρας αὖθις τύχοι,
μὴ Νῶέ τις γένοιτο καὶ πάλιν νέος·
οἴχοιντο πάντες, λείψανον μὴ μεινάτω.
Εἰ δ᾿, ὡς ὑπέσχου, μακρόθυμε Χριστέ μου,
τὴν γῆν ἐσαῦθις οὐ κατακλύζειν θέλεις,
καὶ γὰρ φυλάττεις – οἶδα – τὰς ὑποσχέσεις,
Ἄτλαντα χειρὶ σῇ βαλὼν ἐκ τῶν ἄνω
τὴν πᾶσαν αὐτῷ συγκατάστρεψον κτίσιν,
μιγνὺς πόλον γῇ καὶ τὰ πάντα συμφύρων·
οὕτω γὰρ ἂν γένοιτο πάντων ἰσότης.[8]

Is this just, Creator, Word of God,
That though all men are from a single clay,
One nature and one common heap of dust,
They get unequal pay somehow from life?
Yes, yes, in every way all things lack stasis,
But how and when do they exchange affairs?
So what if you implore life to revolve,
The disks of Bacchic disarray to spin?
For all the myriad thousands of the rich

---

[8] Kurtz 8–9. Translations from Christopher's verse quoted in this article are my own.

Bad luck would join just one to those below.
In turn, for all the countless struggling poor,
Three would do well and join a higher rank.
O Word, I melt with zeal for what is just,
And therefore, master, I cry out to you.
Magnanimous one, bear with me; it is your way.
Now listen to these grumblings of mine.
Perhaps you made some men with your own hands,
While Someone else made others? What should be said?
Is everybody not your fingers' work?
In any case, some laugh in opulence
And mock the needs their luxuries surpass,
Exulting in the excesses of life
As others strive for bits of broken bread –
Crumbs off the table-tops, in other words.
Where is it, Just One, that such things are just?
How long will you save creation for our sake?
Shake it apart, or flood it clean again,
But make sure no one gets a second ark.
Do not let some new Noah come this time.
Let everybody vanish with no trace.
If, as you promised, my magnanimous Christ,
You do not wish to flood your earth again,
(I know, of course, you keep your promises),
Then cast down lofty Atlas with your hand,
Turn all creation upside down with him,
Kneading, confounding, and mixing all heaven and Earth.
That would bring equality to all.[9]

It is difficult to assign this poem to any established literary genre. It has elements of the *prosopopoieia* or 'personification,' a term the Byzantines used for anything written from the point of view of a character other than the author. Particularly toward the beginning, the speaker seems to assume the role of a prophet calling down the wrath of God; but whatever prophetic quality the opening invective against economic injustice might contain is undermined by the word

[9] In translating Christopher's poetry into English, I have consulted the Italian translations by Carmelo Crimi in Christophoros ho Mytilenaios, Canzoniere. ed. C. Crimi and R. Anastasi. Catania 1983, and the translations in R. Cantarella, Poeti Bizantini, a cura di F. Conca. vol. II. Milan 1992, 682–697.

goggysma in line 16. Lampe's *A Patristic Greek Lexicon* gives 'murmur' and 'grumble' as the first two definitions of *goggyzo*, neither of which seems an appropriate tone for prophetic speech.[10] This shift in tone makes the poem one of Christopher's most subtle and appealing, as the wit that savaged the world in a series of sometimes gratingly malicious epigrams, is here turned inward. The would-be prophet slyly calls himself a whiner in one of several tonal shifts that divide the poem into distinct sections. The juxtaposition of these sections – the prophetic opening, the religious doubt, the grumblings, and the clever 'solution' to the world's problems – makes us see each section in an ironic light. The opening verses are in the style of an Old Testament prophet, full of righteous indignation and the implication that the speaker holds the right to call down the wrath of God on a sinful world. According to Oikonomides (p. 7), 'Church activities are constantly present in Christophoros' poems; but it is their social rather than spiritual functions that seem to dominate. The poet was not a particularly devout person.' Oikonomides is right to point out the importance of social concerns in Christopher's work, but perhaps too eager to make biographical conclusions. Especially in this poem, the religious and the social are linked. Social injustice and inequality are an affront to the just God who made all men equal.

The murmurings (*goggysmata*) of the social discontent are then subverted at the end of the poem by a biting irony; passivity turns to passive aggression. As the prophetic utterances of the opening give way to passive murmurings in the middle of the poem, the murmurings in turn give way to a more assertive wit in the closing lines; but this is not to say that the righteous indignation at the beginning and the impotent frustration in the middle are thoroughly invalidated. The tense coexistence of prophetic indignation, powerless frustration, both tempered by an overarching irony, make this poem one of Christopher's most emotionally complex works.

Oikonomides, curiously, has called this poem, 'a youthful cry of protest of no consequence,' and gone on to comment:

"In spite of the fact that the objections towards the rich had not disappeared (K134), Christophoros, who in the meantime had also made a good career, turned towards philanthropy and lauded the ad-

[10] G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961, 321. I thank Wolfram Hörandner for pointing out that the verb *goggyzo* is used in Exodus 17.3 of the people's murmurings against Moses for bringing them out of Egypt.

vantages of the hospitals that not only cured diseases but also – and above all – cured the effects of poverty (K130). Moreover, his rebellion was conceived within the framework of pure orthodoxy; it did not deviate towards heresy nor did it contest any fundamentals of Byzantine society. hese limitations meant that, although the economic and social aspects of social inequity were perceived and expressed, and an ideological framework was being sought, no realistic solution was proposed."[11]

I believe Oikonomides overreaches in positing a link between the thematic development of Christopher's poetry and what little we know of his life. Such arguments can be dangerously circular, since most of what we 'know' about Christopher's life is extrapolated from his poems. Fundamentally, I agree with Oikonomides' interpretation of Christopher as a poet of sound Orthodoxy, though the poet at times seems to test Orthodoxy's limits, as when he suggests to the almighty that he use a loophole in his own Holy Writ. The sentiment behind these closing verses can best be understood as an example of the Byzantine religious concept of parrhesia, or freedom of speech before God. Oikonomides is correct that the poem contains nothing blasphemous. However, it does contain a striking boldness. For the Byzantines, the intimacy of the believer's relationship with God gives him or her the right to speak candidly with the supreme being, as one would to a family member.

One of the most significant and illustrative examples of parrhesia – the concept as well as the word – occurs in the 'Lament of Mary at the Cross' by Romanos the Melode (6th cent.), when Mary chastises Jesus for telling her to accept the inevitability of his death.[12] Before being persuaded by Christ's message, Mary tries to convince her son not to accept death on behalf of mankind. Thus, the greatest saint is permitted to tell God not to perform his greatest miracle. The boldness with which Mary questions her Son's judgment is reminiscent of Christopher's implied suggestion that the Noachide covenant was a mistake, yet Christopher's seemingly flippant remark that God should find a loophole in his covenant is no more outrageous (perhaps it is more outrageous in tone, but not in doctrine) than Mary's attempt as portrayed by Romanos to talk Christ out of going through with his own

[11] Oikonomides 14.

[12] Sancti Romani Melodi Cantica: Cantica Genuina, ed. P. Maas and C.A. Trypanis. Oxford 1963, 142–149.

crucifixion and the subsequent redemption of mankind. Romanos' 'Lament of Mary at Cross' ends with a direct address by the speaker to Christ

σὺ παρέσχες τῇ σεμνῇ
παρρησίαν κράζειν σοι·
"Ὁ υἱὸς καὶ θεός μου.' [13]

You granted the pious woman
the parrhesia to cry out to you
'O my son and my God.'

It was thus the intimacy of Mary's relationship with Christ that allowed her earlier in the poem to exclaim:

τί οὖν τρέχεις, τέκνον; μὴ ἐπείγου πρὸς σφαγήν·
μὴ φιλῇς τὸν θάνατον.[14]

Where are you running, child? Hurry not to the slaughter.
Be not in love with Death.

In these lines, Romanos strikingly shows the significance of parrhesia in traditional Byzantine culture. Neither Mary's near-perfection nor Christ's majesty prevents the holy virgin from speaking her mind in a spirit of candor. Most significantly, since she is the most perfect human being other than her Son, there is no hint in the text that her words are blasphemous or deserving in any way of castigation.[15] She doubts the usefulness of Christ's mission, and tells him not to go through with it in a tone verging on that of a concerned mother reprimanding a wayward child engaged in dangerous activities. Throughout the poem, Christ explains his mission to Mary and finally convinces her to accept it.

Christopher of Mytilene and Romanos both show that, while parrhesia does not allow one to break a divine commandment, it allows one to express his or her unhappiness with it. Saints have to obey God, but they do not have to deny their human feelings. 'Parrhesia,' in a

[13] Ibid, 149.

[14] Ibid, 145.

[15] Whether or not she is 'without sin' is another question. If we define sin, *hamartia*, in the etymological sense of 'missing the mark,' she is quite sinful. She misses the mark completely. There is no suggestion, however, that her missing the mark makes her worthy of any blame. Many scholars believe that Byzantine notions of sin do not involve guilt in the judicial sense. For more on the topic see T. Ware, The Orthodox Church, 2nd edition. New York and London 1993, 224–225.

secular context, can also refer to the right of an advisor to speak openly to the emperor,[16] and Christopher again seems to express this concept as he steps into an advisorial role and urges God to find a way to cast down the proud, shake up the world order, and bring equality to mankind without violating his own sacred promises. The poet seems to speak as a courtier suggesting to the emperor how he might deal harshly with troublesome subjects yet still find a way to maintain his reputation for justice.

Religious parrhesia is taken to the extreme when the speaker even asks if there might be some truth to the un-Christian idea that different classes of people were made by different gods in a passage reminiscent of the dualistic theology of the Bogomils, whose teaching – that one god created good and another created evil – was apparently gaining ground in Constantinople in Christopher's lifetime.[17] Oikonomides calls it 'far-fetched' (p. 14 n. 45) to interpret this passage as a dualist departure from the right faith. I agree, but I also wish to emphasize that we cannot simply dismiss the suggestion of dualism. Christopher does in fact suggest the possibility of dualism; but only as a frustrated Orthodox Christian troubled by doubt, not as a convinced dualist preaching his own dogma. Exclaiming, 'What should be said?' Christopher leaves the question unanswered, and his frustration at the world's inequalities prompts him to ask God to send a second flood to wipe out creation one more time, but this time not to let a second Noah escape. In keeping with the spirit of this poem which candidly admits religious doubt yet always falls just short of blasphemy, the speaker soon recognizes that his suggestion contradicts God's promise.

The poem's concluding plea for power structures to be subverted and order to be overthrown expresses the sort of Utopianism Mikhail Bakhtin saw in the Western medieval carnival:

---

[16] Elizabeth M. Jeffreys defines *parrhesia*: ' Literally, 'freedom of speech.' In a secular context this came to mean (from the 4th C. onward) the license allowed a privileged official or orator to offer cautious advice or reproof to an emperor, and so, by extension, the right to have access to the emperor. In a religious context the term comes to mean a confidence in dealing with God and men that is drawn from faith and a righteous life, and that belongs to particular saints.' ODB, vol. III, 1591.

[17] It has been argued that dualism expanded notably in urban areas in the eleventh century. See E. Werner, Geschichte des mittelalterlichen Dualismus: neue Fakten und alte Konzeptionen. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 23 (1975) 538–551, 542.

'The suspension of all hierarchical precedence during carnival time was of particular significance. Rank was especially evident during official feasts; everyone was expected to appear in the full regalia of his calling, rank, and merits and to take the place corresponding to his position. It was a consecration of inequality. On the contrary, all were considered equal during the carnival. Here, in the town square, a special form of free and familiar contact reigned among people who were usually divided by the barriers of caste, property, profession, and age. The hierarchical background and the extreme corporative and caste divisions of the medieval world were exceptionally strong. Therefore such free, familiar contacts were deeply felt and formed an essential element of the carnival spirit. People were, so to speak, reborn for new, purely human relations. These truly human relations were not only a fruit of imagination or abstract thought; they were experienced. The utopian ideal and the realistic merged in this carnival experience, unique of its kind. This temporary suspension, both ideal and real, of hierarchical rank created during carnival time a special type of communication impossible in everyday life'. [18]

Modern discussions of the carnivalesque have led to the formation of two scholarly camps, one agreeing with Bakhtin that Carnival subverts all social orders, and the other arguing that the temporary and controlled expression of subversive feeling during the Carnival ultimately serves to maintain the status quo. Carnival can be seen either as subversion or as containment of subversion. Christopher's epigram stands in jaded agreement with the latter viewpoint. While social equality may have seemed a coming reality in Bakhtin's revolutionary times, it could be no more than a prayer for Christopher of Mytilene. For Bakhtin, it is an article of faith with Rabelais as its prophet. Oikonomides asserts that Christopher's poetry is full of social dissatisfaction but lacking social or religious radicalism. It has been argued that Bakhtin projected his own revolutionary agenda onto Rabelais and the medieval carnival tradition in general. In an admiring yet critical study of Bakhtin, Richard Berrong describes the context in which the Russian theorist worked,

"While the 'folk' began to figure as an important element in socialist realism, and Soviet iconography in general (CH 310), certain aspects of folk culture most certainly did not. 'In 1932–34, when guide-

---

[18] M. Bakhtin, Rabelais and His World, translated by Hélène Iswolsky. Bloomington 1985, 10.

lines for socialist realism were being formulated, official spokesmen cautioned writers against the literary practice of showing sex and the bodily functions, which was euphemistically called 'naturalism' or 'zoologism.' In consequence, explicit sex relations were virtually taboo in Stalinist novels.' Stalinist society was marked by an ever-increasing puritanism and idealization, an 'emphasis on transcending the physical body' (CH 312)."[19]

Against this backdrop, Bakhtin was creating a vision of a carnival which, in Michael Holquist's words, 'is revolution itself... not [to] be confused with mere holiday.' As Holquist interprets Bakhtin, 'The sanction for carnival derives ultimately not from a calendar prescribed by church or state, but from a force that preexists priests and kings and to whose superior power they are actually deferring when they appear to be licensing carnival.'[20]

There was no true 'carnival,' strictly defined in Byzantium, since Lent was preceded by moderate fasting rather than festive indulgence, but the Byzantines had other celebrations which can be termed 'carnivalesque.' Bakhtin divided the carnival into three categories: ritual spectacle, comic verbal compositions, and Billingsgate or abusive language.[21] The first of these is depicted in Christopher's work. The latter two developed in Byzantine literature shortly after his time, and his poetry contains significant antecedents to them. Christopher provides one of our more significant literary sources of information on the Byzantine carnivalesque spectacle in a poem, now surviving only in fragmentary form, describing a procession on the feast of Sts. Markianos and Martyrios in which, 'even the poor wear royal purple,' and a fool masquerades as the emperor.[22] Such imagery and language are reminiscent of the 'suspension of hierarchical precedence' Bakhtin describes. For Christopher, the masses have little hope for anything more than a 'mere holiday,' although the holiday in honor of Sts. Markianos and Martyrios seems to provide them considerable solace. Students of festivities and their social importance find much of interest in Christopher's oeuvre, both those poems commemorating spe-

---

[19] R. Berrong, Rabelais and Bakhtin: Popular Culture in Gargantua and Pantagruel. Lincoln 1986, 106. 'CH' designates Berrong's citations from C. Clark and M. Holquist, Mikhail Bakhtin. Cambridge 1984.

[20] Prologue by Holquist in Bakhtin, Rabelais and His World xviii.

[21] Bakhtin, Rabelais and his World 15–17.

[22] Kurtz 91–98.

cific feasts and those which are "festive" in the broader sense that they deal with carnivalesque themes.

By "comic verbal composition," Bakhtin is referring especially to light-hearted parodies of the liturgy. The genre was as common in Byzantium as it was in the West, but Christopher does not seem to have been able to broach the subject without moving to Bakhtin's third category of abusive language, as we find in K114, on a corrupt monk named Andreas who has amassed a horde of dubious 'holy' relics. The language of this epigram is harsh and condemning, its sarcasm biting in contrast to whimsical tone of the parodies found in later Byzantine literature, such as fourteenth- or fifteenth-century "The Akolouthia of the Beardless Man," and "The Synaxarion of the Honorable Ass."[23] Christopher's epigram on the swindler Andreas is satire rather than parody, but religious parody certainly existed in early Byzantine culture. Procopios relates that Theodora had eunuchs mock supplicants coming to her court using phrases derived from the liturgy. In a case like this it is difficult to maintain a distinction between the first and second of Bakhtin's divisions of the carnivalesque, the spectacle and the written travesty. The latter is largely a literary representation of the former. Part of what Procopios says he finds so scandalous about the matter is that Theodora behaves in the imperial court, "as if she were on stage in the theatre."[24] Such travesties are attested in writing, but only from much later periods. It is difficult to determine if the later texts simply had better chances of withstanding the ravages of time or if, in later centuries, the genre became more socially acceptable and hence more likely to find its way onto the written page. We can, however, conclude that our earlier written sources for ecclesiastical satire and parody indicate a caustic, mocking intent unlike the light-heartedness of parodies from the fourteenth and fifteenth centuries.

Only the greatest prude could have found "The Akolouthia of the Beardless Man," or "The Synaxarion of the Honored Ass" blasphe-

---

[23] Ed. H. Eideneier, Spanos: Eine byzantinische Satire in der Form einer Parodie. Berlin-New York 1977. Ed. W. Wagner, Συναξάριον τοῦ τιμημένου γαδάρου, in: Carmina Graeca Medii Aevi. Leipzig 1874, 112–123. The Συναξάριον τοῦ τιμημένου γαδάρου also appears in La satira bizantina dei secoli XI–XI, ed. R. Romano. Torino 1999, 621–50. Romano, 179–195 also includes Christopher of Mytilene's satirical invective against the corrupt monk Andrew with an Italian translation.

[24] Procopius, Anecdota 15.24 (ed. with English translation by H.B. Dewing, *The Loeb Classical Library*, vol. 290. Cambridge 1935, 183).

mous or offensive. The tone of both pieces is mirthful. In the sixth century, Procopios portrays the travesty staged by Theodora as both sacrilegious and relentlessly cruel. In the eleventh century, Christopher attacked the monk Andreas with mocking yet righteous indignation. The abuse dished out by Theodora and Christopher, however, is not what Bakhtin means by "abusive language," which, for the Russian critic, uses "the language of marketplace," rather than that of liturgy, as in Theodora's case, or of the classical poets, as in Christopher's. The vernacular is not used in Byzantine verse until the twelfth century, with the appearance of Ptochoprodromos' poems on poverty.[25] The invention of novel insults is characteristic of this type of humor, and Christopher was too much a linguistic purist to use the vernacular expressions that would begin adding new color to Byzantine literature a century later. As different as Christopher's polished wit and high linguistic register are from what Bakhtin identified as 'the language of the marketplace,' Bakhtin's theories of laughter can help us understand Christopher's important place in a tradition that speaks increasingly from the viewpoint of the lower classes. He is a few generations removed from humorists who began peppering their works with vernacular terms, but his interest in the lower classes and attempts to represent the world in their terms mark him as an important antecedent to the use of lower registers of language in twelfth-century writings.

Christopher's refined wit seems removed from the crudeness of Rabelais which so delighted Bakhtin. Likewise his apparent malice. If Christopher uses laughter primarily as a weapon, in a Bakhtinian framework his humor would be considered that of the higher classes. Bakhtin asserts that higher-class humor uses laughter merely to destroy while that of the lower classes uses it also to create. We need not agree entirely with Bakhtin's deliberately provocative, sweeping claim to appreciate his analysis of how subversive humor creates as well as destroys. Though many of Christopher's epigrams seek merely to insult his enemies, as Oikonomides has indicated the poet seeks to comfort the afflicted as well as to afflict the comfortable. For all his urbane wit, there is a strong element in Christopher's work which we might call populist. Furthermore, in addition to comforting the victims of

[25] For a study of the language and ideology of Ptochoprodromos, see M. Alexiou, The Poverty of Écriture and the Craft of Writing: Towards a Reappraisal of the Prodromic Poems. *BMGS* 10 (1986) 1–40.

snobbery and discrimination, certain of Christopher's poems suggest the possibility of redemption of his elitist targets through the recognition that all human life, for rich as well as poor and unlearned as well as educated, is sustained by base materials like excrement and dirt. His humor is therefore what Bakhtin would term 'carnivalesque' in that it is regenerative rather than purely negative, as he explains in a significant passage:

"The slinging of excrement and drenching in urine are traditional debasing gestures, familiar not only to grotesque realism but to antiquity as well. Their debasing meaning was generally known and understood. We can find probably in every language such expressions as 'I shit on you' ... This gesture and the words that accompany it are based on a literal debasement in terms of the topography of the body, that is, a reference to the bodily lower stratum, the zone of the genital organs. This signifies destruction, a grave for the one who is debased. But such debasing gestures and expressions are ambivalent, since the lower stratum is not only a bodily grave but also the area of the genital organs, the fertilizing and generating stratum. Therefore, in the images of urine and excrement is preserved the essential link with birth, fertility, renewal, welfare. This positive element was still fully alive and clearly realized in the time of Rabelais."[26]

This observation of Bakhtin's sheds valuable light on the following epigram (K 85), addressed to an arrogant doctor:

Ἰατρέ, μὴ δίωκε τὸν τῦφον μάτην·
εἰ γὰρ σκοπήσας ἀκριβῶς ἀνακρίνῃς
ὅθεν πορίζῃ τὰς ἀφορμὰς τοῦ βίου,
αὐτὸς σεαυτὸν καὶ μυσαχθήσῃ τάχα,
τροφῆς χορηγοὺς οὖρα καὶ κόπρους ἔχων.
Χρῆν οὖν ὀφρὺν ῥίψαντα τὴν ἐπηρμένην
κόπρων σκάφας βλέπειν σε καὶ τὰς ἀμίδας,
ὅθεν τραφήσῃ καὶ πόρους ἕξεις βίου...[27]

Doctor, do not pursue such pride in vain;
Should you perform a close examination
Of how you find the means to make a living
You'd be disgusted likewise by yourself

[26] Bakhtin 148.

[27] Kurtz 54. The rest of the text, which contains lacunae, seems to refer to Job 2.8, in which Job is forced to rest on a dunghill.

Since you procure your food from dung and urine.
You would do well to lose the haughty sneer
When you survey the chamber pots and jars
From which you'll feed and take the means of life...

This doctor is simultaneously renewed through the use of dung and urine – although he seems not to realize it – and debased through the poet's witty reference to these very materials. Here, in fact, the simultaneity of debasement and renewal is much easier to support than it is in Rabelais. It is frequently easy to see how characters in *Gargantua* and *Pantagruel* are debased by human waste but difficult to see how they benefit from it.[28] Christopher, in contrast, directly states that dung and urine nourish and endow life to the physician whom he caustically insults. As the reference to the doctor's 'haughty sneer' makes clear, this epigram has an egalitarian message typical of Christopher's work as a whole; the doctor should realize that he has no right to look down on his patients – or anyone else – since the very things he finds most repulsive are those that sustain his own life. The link between excrement and the doctor's life, conspicuously unmentioned by name in the poem, is another of the poet's favorite topics – money. Feces produce money and therefore the necessities of life. Christopher implies but cleverly avoids directly stating the obvious fact that, through use as fertilizer, excrement also directly sustains the life of everyone. By using his poetry to establish links that his readers would otherwise overlook and unite categories normally perceived as separate, Christopher thus 'kneads' the fabric of creation together as he wishes the creator would do in reality. Physician and farmer are linked through their use of nourishing excrement.

In a Byzantine context it is likely that Christopher's poem would make the doctor seem lower than the farmer, since fresh samples of human waste were among the primary diagnostic tools in Byzantine medicine, while farmers were urged to wait until excrement had aged considerably before using it to fertilize their fields. In the mid-tenth century, Constantine VII had issued the *Geoponica,* with the following advice for farmers enriching their soil with human waste:

κάλλιον δὲ διὰ τὸ μυσαρὸν τοῦ πράγματος τῇ πρὸς τὰς ἄλλας γοῦν κόπρους μίξει παραμυθεῖσθαι... πρὸ δέ γε πάντων ἐκεῖνο παραφυλάττειν προσήκει, ὅπως μὴ αὐτενιαύτῳ κόπρῳ χρήσωνται οἱ γεωργοί. αὕτη γὰρ

[28] Berrong 23–4, 26.

ὠφελεῖ μὲν οὐδέν, πρὸς δὲ καὶ βλάπτει, καὶ θηρία πλεῖστα γεννᾷ. ἡ δὲ τριετής, καὶ τετραετὴς σφόδρα καλή.

It is recommended so as to mitigate its noxiousness to mix it with other dungs. Above all else, one should carefully ensure that ploughmen not use any dung less than a year old; for, it would be of no use, not to mention the damage it might cause, given that it is such an excellent source of food for beasts and snakes [sic, see footnote]. Three-to-four-year-old dung is best because the passage of time will have dissipated its stench and whatever was hard in it will have softened.[29]

So, as long as one follows the advice approved by Constantine VII, it is the doctor, not the farmer, who is in contact with feces in their dangerous form. In a manner that makes Christopher an appealing subject for Bakhtinian readings, it is normally authority figures and other people in high places whom Christopher subjects to debasing yet renewing associations with 'unclean' materials, as in the following fragment (K 132) addressed to an Imperial Notary named Constantine:

Πηλὸν βδελύττῃ καὶ μένεις ἔνδον δόμου;
Καὶ μὴν ὁ πηλὸς οὐδαμῶς ἄπεστί σου,
κἄνπερ προέρχῃ, κἄνπερ ἐν δόμῳ μένῃς·
ὅλος γὰρ αὐτὸς πηλὸς εἶ, Κωνσταντῖνε.
Τὸ συγγενὲς γοῦν μὴ βδελύττεσθαι θέλῃ,
σαυτοῦ γινώσκων πηλὸν οὖσαν τὴν φύσιν...[30]

Do you abhor the mud and stay at home?
The mud will never keep away from you

[29] The Greek text is taken from Geoponica sive Cassiani Bassi Scholastici de re rustica eclogae, ed. H. Beckh. Leipzig 1895, 65. Translation quoted in D.-G. Laporte, History of Shit, translated by N. Benabid and R. El-Khoury. Cambridge 1993. French edition originally published in 1978 under the title "Histoire de la Merde". The citation, not given in Laporte, is Geoponica 2.21. Laporte offers an interesting interpretation of this passage, arguing that it is the life principal itself in the excrement which must be allowed to depart. He also finds a biblical significance in the reference to snakes, which appeared in the 16th-century edition of the text most relevant to his immediate field of interest but is not found in Beckh's critical edition. Laporte also accepts without comment Constantine VII's authorship of the Geoponica. For a recent study of Constantine's role in the text's production, see B. Koutava-Delivoria, La contribution de Constantin Porphyrogénète à la composition des Geoponica. *Byz* 72 (2002) 365–380.

[30] Kurtz 90.

Whether you leave the house or stay inside,
Since, Constantine, you are all mud yourself.
Wish not, then, to abhor a relative,
But know thyself – by nature thou art mud.

The reclusive Constantine is driven to agoraphobia by a maniacal fear of dirt. The reference in line five to 'abhor a relative,' reinforces the idea that fear of dirt is connected to fear of other human beings – especially the unwashed lower classes to whom Constantine apparently feels superior. Such paranoia and snobbery are quite out of place, the speaker suggests, in a Christian society where everyone ought to be brothers and purity codes have ostensibly been rejected. The character Constantine has gone to excessive lengths to order his world (bring *kosmos* to his *kosmos*) and ensure that everything remain in its proper place – particularly that dirt and the dirty lower classes remain locked out.

The word *pēlos* occurs both in the opening lines of both the poem to Constantine the Notary and the longer poem (K13) on equality which we have discussed above. In K132, the word clearly means 'mud.' In K13 it can be taken in the same sense, but with a strong allusion to one of the word's other meanings – 'clay.' Such a double meaning gives added force to the sense that the mud which Constantine abhors is the very clay from which God formed the human race. The Greek word I have translated as 'abhor,' *bdellyssomai*, has a particularly strong connotation. The noun *bdelygma*, from the same root, is the word used in the Septuagint for 'abomination.' Constantine takes social snobbery to the level of a pseudo-religion, and the poet's opposition to his insistence on viewing God's creation as an abomination carries resonations of the Christian abolition of Old Testament purity codes exemplified by the scene of Peter's vision in Acts 10:11–15 (New Revised Standard Version):

"He [Peter] saw the heaven opened and something like a large sheet coming down, being lowered to the ground by its four corners. In it were all kinds of four-footed creatures and reptiles and birds of the air. Then he heard a voice saying, 'Get up, Peter; kill and eat.' But Peter said, 'By no means, Lord; for I have never eaten anything that is profane or unclean.' The voice said to him again, a second time, 'What God has made clean, you must not call profane.' "

Through use of the term *bdellyssomai*, Christopher characterizes Constantine's snobbery as a rejection of the New Testament. The word *pēlos* suggests that the Imperial Notary's Old Testament creden-

tials are not much better, contemptuous as he is of the clay from which God shaped the human race. Generically, the poem on Constantine and the poem on the arrogant doctor are much easier to categorize than Christopher's longer poem on justice. Both are exemplary *psogoi*, or blame-poems. It is not easy to reconcile the place of these poems in the sequence with Oikonomides' opinion that Christopher became less indignant about social ills later in life. His invective is even more scathing and personal in these later poems.

In her work on purity codes, concepts of order, and threats of contamination and contagion, Mary Douglas argues that, by dividing reality into categories and then preventing certain categories from mixing, purity codes provide a necessary way to make sense of the world.[31] Douglas' study is broadly diachronic, asserting that certain general characteristics occur universally in the purity codes of all cultures. She observes, 'We find in any culture worthy of the name various provisions for dealing with ambiguous or anomalous events' (p. 40). We may pause to wonder what may be a culture that is not 'worthy of the name,' but in any case Douglas' theory of purity is helpful in understanding Christopher's poem of the snobbish doctor, whose aversion to the anomalous event of sickness, like Constantine's aversion to dirt, expresses the need to establish rules that order society and allow it to function. It is Douglas' recognition of the inevitability of purity codes that makes her work useful in discussing the frustration expressed in Christopher's poem. Like Douglas, the poet acknowledges that human beings need to devise systems by which to order their reality, and he goes on to observe that processes of ordering will always result in certain people being unjustly pushed to the bottom of the social hierarchy and therefore labeled unclean.

Neither Christopher nor any pre-modern writer is concerned with what we would call 'hygiene,' although, as Douglas notes, 'the resemblance between some of their symbolic rites and our hygiene is uncannily close.'[32] If we use Douglas' work as a way to approach the theoretical discussion of Christopher's poetry, we may agree with Douglas that the notion of hygiene has some relevance but does not sufficiently explain the aversion to anomalous material. The traditional Jewish interpretation of purity codes, which would have been familiar

[31] M. Douglas, Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London 1966.

[32] Douglas 33.

to Christopher at least through the biased filter of Byzantine anti-Jewish polemics, was 'that what is forbidden to the Israelites is forbidden to them solely to protect them from foreign influence.'[33] If we take Christopher's use of the term *bdelygma* in the context of this traditional understanding, the poem associates social segregation with a type of ethnic segregation that (according to Christian polemics) Jews practice and Christians have rejected.

So both the hygienic interpretation and the traditional Jewish exegetical interpretation have some validity. Douglas posits another way of understanding purity which takes these two interpretations into account but does not contradict them outright and which, I believe, provides a useful theoretical basis for discussing Christopher's poetry. 'Uncleanness is matter out of place,' she writes:

"Uncleanness or dirt is that which must not be included if a pattern is to be maintained. To recognise this is the first step towards insight into pollution. It involves us in no clear-cut distinction between sacred and secular. The same principle applies throughout. Furthermore, it involves no special distinction between primitives and moderns: we are all subject to the same rules. But in the primitive culture the rule of patterning works with greater force and more total comprehensiveness. With the moderns it applies to disjointed, separate areas of existence."[34]

In Douglas' view the function of purity codes, above all, is to maintain a pattern. This does not contradict the hygienic interpretation, and it is quite compatible with the traditional interpretation since protection from outside influence is in itself a form of pattern-maintenance. Christopher's poem K13 is both a recognition that a social pattern has emerged and a plea to have its maintenance discontinued. '[Spin] the discs of Bacchic disarray,' is a cry for the order of things to be loosened; and the poem ends with evocative language difficult to reproduce in English. The word *symphyrō* can mean 'to knead,' 'to beat,' or 'to confound or confuse.' To knead and to confuse, respectively, undermine what for Douglas are two distinct functions of purity codes: to place a physical control over anomalous events and to reduce ambiguity.[35]

---

[33] Douglas 49.

[34] Douglas 41.

[35] Douglas gives five functions: 1. To reduce ambiguity; 2. to control anomaly physically; 3. to avoid anomalous things and strengthen the definitions to which they

In K13, Christopher calls for the total disruption of a regimented system, and in K132 he lampoons a government official whose insistence on rigid, systematic control manifests itself in agoraphobia and obsession with cleanliness. Dirt equals mud equals clay equals humanity for the poet/speaker, but for Constantine the Notary, dirt is an anomaly that does not belong in an ordered system. Yet, 'where there is dirt, there is system,' Douglas tells us, 'Dirt is the by-product of a systematic ordering and classification of matter, in so far as ordering involves rejecting inappropriate elements.'[36] Douglas helps explain why people like Constantine cannot ever escape the filth which they regard as an abomination. The more they order and classify their world (recalling the double meaning of 'kosmos'), the more by-products they will create which do not fit in. Ultimately, Constantine's obsessive orderliness in K132 and the poet/speaker's rebellion in K13 are represented as equally futile. Constantine is himself made from the same *pēlos* as everyone else, and Christopher recognizes that social orders will always reassert themselves despite whatever upheavals may take place. He recognizes that the extremes of order and disorder are self-defeating, but reveals a strong emotional preference for the latter.

In spite of the type of Byzantine cultural elitism that Christopher ridicules in K85 and K132, there was also in Byzantine society a strong religious tradition linking poverty and holiness. Jesus and his apostles were all poor. Christopher's poems serve as a reminder that the poor are blessed according to the gospel. Like other things associated with poverty, dirt can even take on spiritual qualities and excessive concern with its eradication can be detrimental to one's spiritual well-being. A preeminent scholar of poverty in Byzantine culture, Evelyne Patlagean, writes, 'Le bain, dont le confort difficile et précieux fait l'ornement de la civilisation urbaine, est depuis toujours un puissant adjuvant de la sociabilité, dont l'attrait est parfois jugé dangereux.'[37] The place

---

do not conform; 4. to label anomalous events as dangerous; and 5. to enrich meaning or call attention to other levels of existence. See Douglas 40–41.

[36] See Douglas 36.

[37] E. Patlagean, Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e–7e siècles. The Hague 1977, 107–108. Patlagean is describing an earlier phase of Byzantine civilization than that in which Christopher lived, but her observations are nonetheless significant as the early centuries of Byzantium provided the narrative in which later Byzantines like Christopher understood the constructs of poverty and holiness. Patlagean discusses the development of Byzantine ideas on poverty

where dirt is eliminated is thus the same place where social structures are reinforced, as Douglas' theoretical work and Patlagean's culture-specific work both show.

In the final section of this essay I would like to posit a reading of the term "Bacchic" in verse eight. It is significant that the adjective Christopher chooses to denote chaos and disorder is one rich in mythological suggestion. An equally important passage in K13 is the image in the second-to-last line of creation as a great lump of dough which has apparently become misshapen and must be kneaded again by God. Bacchus was a god associated with *omophagia*, the eating of raw foods,[38] which calls to mind Levi-Strauss' observation:

"The conjunction of a member of the social group with nature must be mediatized through the intervention of cooking fire, whose normal function is to mediatize the conjunction of the raw product and the human consumer, and whose operation thus has the effect of making sure that a natural creature is at one and the same time *cooked* and *socialized*."[39]

Christopher's reference to the god of *omophagia* in his appeal for the removal of social constraints, like Levi-Strauss' remarks cited above, stress the connection between cooking and socialization. Bacchus is also related in other ways to the relaxation of social norms. He is a festive god, of course, associated with revelry, ecstasy and the City Dionysia.[40] Like the medieval carnival, the festival of Dionysus was a time when young and old, men and women (simultaneously but at times separately), Greeks and foreigners all participated in ecstatic celebrations. Such is the description of Dionysian revelry in Euripides' *Bacchae*, which Christopher most certainly knew. The tragedians were significant role models for the Byzantine epigrammists, whose standard meter – the dodecasyllable – was an adaptation of tragedy's iambic trimeter to the evolving Greek language.[41] As the god in whose honor all ancient tragedies were performed, Bacchus had a tremendous

---

throughout the empire's history in her essay The Poor, in: The Byzantines. Ed. G. Cavallo. Chicago 1992, 15–42.

[38] For a discussion of *omophagia* in the cult of Bacchus see E.R. Dodds' introduction to his edition of Euripides' *Bacchae*. Oxford 1960, xvi–xx.

[39] C. Levi-Strauss, The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology: I, translated by J. and D. Weightman. New York 1964, 336.

[40] Dodds xx–xxv.

[41] See the section on iambic trimetre and dodecasyllable in M. L. West, Greek Metre. Oxford 1982, 182–185.

formal importance for Byzantine epigrammists, and Christopher gives him a thematic significance as well by referring to 'Bacchic disarray' and thereby alluding to the god's associations with *omophagia*, ecstasy, and the relaxation of social hierarchies.

In presenting a Christianized version of Bacchic disarray, Christopher writes not of the eating of raw meat, but of the kneading of uncooked dough. The word *symphyrō*, with its double meaning, suggests bread – specifically leavened bread such as the Byzantines used in their liturgy. Even more intensely than his references to the common clay from which all human beings are made, this comparison of the universe to leavened bread implies the sacredness of creation and the dignity and holiness of all creatures.[42] To use Levi-Strauss in analyzing the poem's apocalyptic closing lines, kneading implies a later cooking, a cooking still associated with socialization – but in this case the society is that of the Heavenly City rather than the inequitable civilization of man.

Christopher envisions a world where impurity has disappeared not because it has been washed away but because the pure and the impure have been mixed together to the point where they are no longer discernable. Douglas provides a theoretical framework in which to discuss the social ordering that leads to the poet's wish for *ataxia*, but she has been criticized for failing to explain the disgust commonly felt toward what is perceived as unclean. Martha C. Nussbaum writes that Douglas' 'theory proves inadequate as an account of the core notions involved in disgust,' and argues that Douglas fails to consider that, 'The core or primary objects of disgust are reminders of animal vulnerability and mortality.'[43] Applied to Christopher's poems, Nussbaum's work helps account for Constantine the Notary's loathing of dirt. The poet's insight, 'by nature thou art mud,' suggests that Constantine, like all humans, will return to mud again – that we are all vulnerable, mortal beings.

Constantine's obsession with cleanliness and order – both physical and social, brings us to the realm of psychoanalysis. Wealthy and 'upwardly mobile' people in Christopher's work exhibit the qualities

---

[42] For another discussion of food imagery in Christopher's work see P. MAGDALINO, Cosmological Confectionary and Equal Opportunity in the Eleventh Century. An Ekphrasis by Christopher of Mytilene (Poem 42), in: Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations, ed. J. W. NESBITT. Leiden 2003, 1–6.

[43] M.C. NUSSBAUM, Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law. Princeton 2004, 94.

of what Freud called the 'anal character type.' Such people 'are especially *orderly, parsimonious*, and *obstinate*,' Freud writes in 'Character and Anal Erotism;'[44] and later in the same essay he remarks, 'The connections between the complexes of interest in money and of defaecation, which seem so dissimilar, appear to be the most extensive of all.'[45] Freud gives many examples from folklore and mythology of the equation of money and excrement; Christopher's observation that the doctor impressed with his own education and social status nourishes himself on human waste is a particularly acerbic instance of this topos. Bodily excretions are especially powerful reminders of our vulnerability and mortality (Nussbaum, pp. 94–97).

Some of Christopher's themes continued to appear in Byzantine writing for many hundreds of years. Comparing him to twelfth-century writers, we see that he anticipates the medical satire of the *Timarion* and the class-consciousness of the ptochoprodromic poems.[46] Love for the poor, to be sure, is an ancient theme sanctioned by the Bible and the Fathers, but Christopher is unusual for suggesting, however briefly, that poverty might be banished from the Earth. While he ends by accepting that 'you have the poor always,' (John 12.7), he is remarkably grudging in his acceptance. Many Christian writers of earlier generations expressed love for the poor and contempt for wealth, but none surpassed his dissatisfaction with the status quo. His questioning of social hierarchies is an important precedent to the work of Byzantine thinkers who attempted to a find real and permanent ways to alleviate all poverty. Even in the fourteenth century, the writer Alexios Makrembolites composed a *Dialogue Between the Rich and the Poor*, arguing that the only solution to society's unceasing class-conflict was for rich and poor to intermarry until economic privilege disappeared.[47] As we see in the following observation by Evelyne Patlagean, Makrembolites shared many of Christopher's concerns:

[44] Quoted in ed. P. Gay, The Freud Reader. New York 1989, 294.

[45] Ibid., 296.

[46] For a critical study of these texts and their place in Byzantine letters, see M. Alexiou, After Antiquity, especially chapter 4, 'New Departures in the Twelfth Century,' 96–150.

[47] A study of Makrembolites with special concentration on his apocalyptic ideas and the connection between spirituality and social justice has been undertaken by, S.I. Kourouses, Αἱ ἀντιλήψεις περὶ τὸν ἔσχατον τοῦ κόσμου, *EEBS* 37 (1969–70) 223–40. An edition of the work with both the original Greek and an English translation has been done by I. Ševčenko, Alexios Makrembolites and his 'Dialogue between the Rich and the Poor'. *ZRVI* 6 (1960) 187–228. Oikonomides has also noted the

"The poor are close to angels and to God, morality is on their side; the rich live in a state of excessive accumulation; equilibrium should be restored, and the poor should again assume their role as intercessors... One becomes rich, the author continues, through knowledge or trade, by saving or by pillaging, and for many through power or an inheritance."[48]

The closeness of the poor to God is one area of particular interest to Christopher as well as to the later writer Makrembolites, who may have been influenced by him. One of the more significant differences between the two authors, however, is that Christopher never proposed any solution. His dark view of human nature makes it doubtful that he would have found Makrembolites' optimistic social-engineering plan workable. He was an observer, not an activist, whose work formed a central part of the blossoming of dodecasyllabic verse in the eleventh and twelfth centuries; and his plea for God to solve the world's problems not by *katharsis* but by *mixis* examines, with wit and sensitivity, social and religious problems that would continue to trouble Byzantine thinkers for the rest of the empire's existence.

---

thematic similarities between Makrembolites and Christopher of Mytilene. See Oikonomides 14.

[48] Patlagean (1977) 39.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 75–82

Frederick Lauritzen

The Debate on Faith and Reason*

In the *Decisive Treatise*, Averroes (1126–1198) argued that logical analysis is a prerequisite for studying the *Qur'an* and thus contributed to the debate on Faith and Reason.[1] Such a discussion is inherent to the nature of religion and can be found in Byzantine authors, especially in the eleventh century. At the time, the delegates of the Eastern and Western Churches used theological arguments for the separation of the Orthodox and Catholic Establishments (1054).[2] Two prominent theologians of the time were Symeon the New Theologian and Niketas Stethatos. While the former focused his writing and religion on the contemplation of the divine, his student strove to spread his views on Orthodoxy among society.[3] Niketas Stethatos has a central and constructive role in the debate on Faith and Reason.

It is somewhat unfair to refer to the eleventh century as a time of intellectual crisis.[4] On the contrary the debate on Faith and Reason was an incentive to develop innovative notions within or against tradition. Nowhere is this clearer than in Stethatos' confrontation with a group of intellectuals who used their speculative powers to introduce alternative interpretations of Christianity. One may term them a sec-

* I would like to thank Professor Hörandner and Professor Hinterberger as well as the anonymous reader for the constructive and positive suggestions they have provided.

[1] Ch. E. Butterworth, Averroes Decisive Treatise and Epistle Dedicatory. Chicago, 2001.

[2] On the different Byzantine authors who participated see A. Michel, Humbert und Kerullarios. Paderborn 1930.

[3] For Symeon the New Theologian see H. Alfyeyev, Symeon the New Theologian and the Orthodox Tradition. Oxford 2001. There is no monograph dedicated to Niketas Stethatos. However one may turn to the introduction offered by J. Darrouzès, Nicétas Stéthatos, Opuscules et Lettres. Paris 1961.

[4] Such is the notion of L. Clucas, The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual values in 11th century Byzantium. Munich 1976.

ular *intelligentsia*, Stethatos calls them *laikoi*.[5] Within this group there are a number of his intellectual opponents, to which Stethatos refers as *didaskaloi* and *sophistai*, terms suited to specific positions within education.[6] Stethatos also identifies some of the teachers by name: Gregory the Sophist and Manuel. Gregory is the recipient of four letters appended to the treatise *On Paradise*.[7] Manuel is the dedicatee of the treatise *on the Limits of Life*.[8]

Stethatos is clear about their independence of mind and distance from the letter of the Bible:

> Τούτου τοίνυν χρεία ἡμῖν πολλή, καθάπερ εἴρηται, βέλτιστε, εἰς τὸ τὰς Γραφὰς συνιέναι· ἄνευ γὰρ αὐτοῦ οὔτε νοεῖν ἐστι τὰ τοῦ Πνεύματος οὔτε λέγειν αὐτὰ εἰς τὴν τῶν ἀκουόντων ὠφέλειαν, κἂν εἰ καὶ λίαν ὁ λέγων ἐστὶν ἐστομωμένος τοῖς ἔξω μαθήμασιν. (Niketas Stethatos, Letter V.3.1–5)
> My dearest friend, there is a great need of the Holy Spirit in order to comprehend the Scriptures, as has been said. Without it, it is neither possible to think nor to affirm anything about the Spirit for the audience's benefit, even if the speaker is well versed in the sayings of pagan learning.

The passage describes how knowledge external to the Holy Writ is not sufficient. However at the conclusion of the final letter to Gregory there is an interesting passage which reveals what Stethatos means: literal interpretation is not enough:

> Οὕτω τοίνυν καλὸν τὰ τῆς θείας Γραφῆς μὴ κατὰ τὸ ῥητόν, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἐγκείμενον ἐν τούτῳ νοῦν ἀνιχνεύοντας θεοπρεπῶς τε καὶ εὐσεβῶς νοεῖν καὶ μὴ ἀβασανίστως καὶ ἀγυμνάστως, ὡς εἰς σκανδάλου πέτραν, προσπταίειν αὐτοῖς τε τοῖς λόγοις τῶν θείων Γραφῶν καὶ τοῖς τῶν λαβόντων ῥῆμα δυνάμει πολλῇ Πνεύματος ἁγίου εἰς τὸ τὴν δικαιοσύνην τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ κρῖμα τοῖς ἀνθρώποις εὐαγγελίζεσθαι. (Niketas Stethatos, Letter VIII.7.19–26)
> So it is good to consider the Holy Scripture's ideas not literally, but to trace the thought contained within it with respect and reverence for God. It is good not to stumble without firm ground or experience, as if against a "rock of offence", both against the Holy Scripture's very words and the words of those who have received eloquence from the Holy Spirit's great power to announce to mankind God's justice and judgment.

---

[5] References to *Laikoi*: Darrouzès 53, 276–280, 282, 284, 322, 324, 326, 328, 352, 396, 490, 492.

[6] For education in Byzantium see P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin. Paris 1976 and P. Lemerle, Cinq études sur le XIe siècle byzantin. Paris 1979. For the teacher in particular see the article "teacher" in the ODB.

[7] Darrouzès 246–291.

[8] Darrouzès 366–411.

Thus one has to follow the Bible but not absolutely literally. Stethatos has made clear that it must be interpreted, but that there is only one correct way to do so. Such a correct way is available to those within the Orthodox tradition.[9] He seems to imply that the studies which Gregory has undertaken and is teaching weaken his ability to interpret Christianity correctly. In the treatise, *On the Limits of Life*, addressed to Manuel, Stethatos is even more direct. A whole chapter is dedicated to the importance of tradition and how it defines the correct interpretation to be adopted when thinking religiously.[10] Stethatos' doubt about a secular approach is mentioned at the beginning of the chapter:

> Ἀλλὰ χαλεπὸν ὄντως κενεμβατεῖν εἰς οὐδὲν χρήσιμον καὶ κρίματα Θεοῦ ἐρευνᾶν καὶ νεανιεύεσθαι ἀπαιτεῖν τὸν Ἀκατάληπτον καταληπτὸν γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις ἡμῖν, εἰδέναι τε πῶς ὅρους ἔπηξε τῷ παντὶ καὶ πῶς τὸ μὴ ὑπερβαῖνον ὑπερβαίνειν ἑαυτῷ ποιεῖ καὶ κατὰ τίνα τρόπον ἠρίθμηνται αὐτῷ καὶ αἱ τρίχες ἡμῶν. (Niketas Stethatos, *On the Limits of Life*, 26.1–6)
> However it is truly difficult to walk aimlessly for nothing, to investigate God's judgments, to claim childishly that the Unreachable becomes reachable by us men and to know how he established the limits of everything and how he goes beyond what is confined and in which way he has even counted our hair.

Further on he clearly defines his opposition to the laity's teaching of Christianity in philosophical terms:

> Τούτων οὕτω τοιγαροῦν περὶ ὅρων θείῳ ἀποφαινομένων Πνεύματι καὶ τὴν καθολικὴν τῶν πιστῶν Ἐκκλησίαν μυσταγωγούντων ἐν σοφίᾳ Θεοῦ, πῶς οὐκ ἐρυθριῶσι καὶ τῶν οἰκείων ἐπιγνώμονες γίνονται μέτρων οἱ ἀνθιστάμενοι τούτοις καὶ ἄλλο τι, παρ' ὃ διδάσκουσιν οἱ θεοφόροι πατέρες, οὗτοι διδάσκειν ἀποτολμῶσιν αὐθαδείᾳ καὶ ἀναισχυντίᾳ ψυχῆς, ἠγνοηκότες ὥσπερ δὴ ἑαυτοὺς καὶ κεκανονισμένον ἐν τῇ ϛ′ τῶν πατέρων συνόδῳ ὅτι οὐ χρὴ ἄλλως τὰ τῆς θείας Γραφῆς τοὺς διδασκάλους ἐκλαμβάνεσθαι ἢ ὡς οἱ θεῖοι πατέρες διὰ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν τῇ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ παρέθεντο· (Niketas Stethatos, *On the Limits of Life*, 32.1–11)
> Since the fathers reveal the limits with the Holy Spirit, and initiate the universal church of the faithful in the wisdom of God, therefore how can those not feel shame and not become aware of their limits, they who oppose them and with their arrogance and shamelessness dare to teach matters different from what the divinely inspired fathers teach, as if they did not know that it was established in the sixth ecumenical council that one must not interpret the Holy Scripture in a manner other than that which the holy fathers offered to God's church through their teaching.

---

[9] For a discussion on the notion of orthodox tradition at the time see Alfyeyev.
[10] *On The Limits of Life*, chapter III.26 in Darrouzès 391.

Therefore both Gregory the Sophist and Manuel presented alternative views about Christianity based on their capacity to reason philosophically. Stethatos considers them antagonists to the church. Both teachers seem to be kindred spirits to their contemporaries such as Italos' disciples, mentioned by Anna Comnena:

> Οὗτος τοίνυν προκαθήμενος φιλοσοφίας ἁπάσης καὶ συρρεούσης εἰς αὐτὸν τῆς νεότητος (καὶ γὰρ τά τε Πρόκλου καὶ Πλάτωνος καὶ τὰ φιλοσόφων ἀμφοῖν Πορφυρίου τε καὶ Ἰαμβλίχου ἀνεκάλυπτε τούτοις δόγματα καὶ μάλιστα τὰς Ἀριστοτέλους τέχνας καὶ τὴν ὡς ὀργάνου παρεχομένην χρείαν ὑφηγεῖτο τοῖς ἐθέλουσι πραγματείαν καὶ ταύτῃ μᾶλλον ἐνηβρύνετο καὶ ἐνησχόλητο) οὐ πάνυ τι τοὺς μανθάνοντας ὠφελῆσαι ἐνίσχυσε τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἄλλην τοῦ ἤθους ἀκαταστασίαν κωλύμην ἔχων. Καὶ ὅρα μοι τοὺς τούτου μαθητάς, τὸν Σολομῶντα Ἰωάννην καί τινας Ἰασίτας καὶ Σερβλίας καὶ ἄλλους τάχα περὶ τὴν μάθησιν ἐσπουδακότας· ὧν τοὺς πλείους θαμὰ φοιτῶντας πρὸς τὰ βασίλεια καὶ αὐτὴ ἐθεασάμην ὕστερον τεχνικὸν μηδέν τι κατὰ ἀκρίβειαν εἰδότας, σχηματιζομένους δὲ τὸν διαλεκτικὸν κινήσεσιν ἀτάκτοις καὶ μορίων παραφόροις τισὶ μεταφοραῖς, ὑγιὲς δὲ οὐδὲν ἐπισταμένους, προβαλλομένους τὰς ἰδέας, ἤδη δὲ καὶ τὰς μετεμψυχώσεις συνεσκιασμένως πως καὶ ἄλλα τινὰ ὁμοιότροπα καὶ παραπλησίως τούτοις ἀλλόκοτα. (Anna Comnena, Alexias, 5.9.1.1–2.11)
> Subsequently, Italos presided over all philosophy and the young used to flock to him. He revealed to them Proclus' and Plato's doctrines as well as those of both the philosophers Porphyry and Iamblichus and especially Aristotle's treatises. He used to explain to those interested in the subject the use it offered as if it were an instrument and he used to pride himself in this and dedicate his time. However he did not ensure some sort of benefit to those he taught since his anger and instability of character were an obstacle. Look at his students, Solomon John and Iasitas and Servlias and the others who may have been eager to learn. I saw many of them when they used to visit the palace. Subsequently, I noticed that they knew nothing precisely, but pretended to be logicians by disorganized arguments and by incorrect transpositions of parts. However they knew nothing sound. They argued in rather veiled terms for [Plato's] ideas and the transmigration of souls and for some other such similar and unusual points as these.

Gregory and Manuel fit with Italos' approach on account of their philosophical interests but also for their attempt to argue Christian points from a philosophical view which differed from that of the established Church.[11] This was the incentive for Stethatos to write two of his major treatises: *The Contemplation of Paradise* and *On the Soul*.[12] Indeed the debate between these two factions was clear to a reader of his work *On the Soul* who wrote a scholion which refers directly to Italos in negative terms:

---

[11] For a discussion of such a debate concerning Italos see Clucas.
[12] Edited in Darrouzès 154–227 and 56–153.

Κατὰ θνητοψυχητῶν αἱρετικῶν λεγόντων συνκαθεύδειν τρόπον τινὰ μετὰ θάνατον τῷ σώματι τὴν ψυχὴν καὶ μηδὲ τῶν ὑπὲρ αὐτῆς γινομένων ἐνταῦθα τῶν ἐκεῖθεν ἀνιαρῶν καὶ ἄλλως ἐχόντων αἰσθάνεσθαι ὡς ὁ νέος ἀπομάντης καὶ σαγοπῶλός φησι, ὁ καλούμενος ψευδονύμως φιλόσοφος. (scholion to *Treatise on the Soul* 74. Codex Angelicus 30 fol. 249)
[This passage is] against the thnetopsychite heretics who claim that the soul somehow rests together with the body after death and that at that point it does not feel what is in its favour or what is troublesome and different, as the new sorcerer and sack seller says, that so called philosopher.

The date of the scholion is not relevant to the present argument.[13] Even if it is of a much later date than the *Treatise on the Soul*, nevertheless it is indicative that the reader thought that Stethatos' work and his discussion of the soul was directed against those who held ideas similar to Italos about the soul. It reveals that Byzantine readers thought that Italos taught subjects in a philosophical manner which were of religious competence. Moreover this is confirmed by the acts of the trial against Italos:[14]

Ἡ βασιλικὴ σημείωσις· Τοῦ Ἰταλοῦ Ἰωάννου μαθητὰς κτησαμένου πολλοὺς καὶ τούτοις τὰς οἰκείας μεταδόντος διδασκαλίας, φήμη τις ἐντεῦθεν εἰς πάντας διέδραμεν οὐ καλή, ὡς δόγματα πάλαι τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ καὶ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ἀποδοκιμασθέντα καὶ ἀναθέματι καθυπαχθέντα τούτου τοὺς οἰκείους ἐκδιδάσκοντος φοιτητὰς καὶ διὰ τούτων πρὸς ἀπώλειαν τοὺς ἁπλουστέρους ἐφέλκοντος· (ed. Gouillard, 107–112)
The imperial notice: Since John Italos gathered many students and he offered them his own teachings, therefore a negative rumour spread to everyone that he was teaching his own students the doctrines anciently rejected by God's Holy and Universal church and which had been subject to anathema and through these doctrines he led the simpler minds to destruction.

This imperial notice is important since it defines the role of the students who were lead to criticize accepted dogmas of the church. What seems to be implied is that the whole question developed since the more simple minds were converted to the new fashionable thought of Italos, and by implication they did not know their theology well enough. The antagonism between education and the church is not only apparent with the figure of Italos but also in that of the school master (πρώξιμος) Eustratios of the school of Sphorakios who was a key witness in Italos' trial. [15]

[13] See discussion in Darrouzès 21.
[14] J. Gouillard, Le procès officiel de Jean l'italien. *TM* 9 (1985) 133–174. Previously it was edited by F. Uspenskij, Deloproizvodstvo po obvinsniju Ioanna Itala v eresi. *IRAIK* 2 (1897) 1–66, 36, line 7–12.
[15] The proximos appears in the acts of the trial at Uspenskij 65 line 5.

Therefore Stethatos wrote the treatises *On the Soul*, *On the Limits of Life* and the *Contemplation of Paradise* in order to argue with teachers on their level and to present what he believes is the correct view of the topics discussed. In this debate there are two different sides, one represented by Stethatos and the other by Manuel Gregory, Italos, Iasites and Solomon. The existence of a group with such common interests is confirmed if one turns to the *Synodikon of Orthodoxy*. Cyril Mango has pointed out how one of the most surprising facts about the anathemas raised against Italos and his students in 1082 is that it was the first addition to the *Synodikon* since the defeat of Iconoclasm in 843.[16] Thus he implicitly points out that the debate on Faith and Reason truly shook the establishment into condemning these new ideas. One point in particular represents the same debate as that of Gregory and Niketas Stethatos:

> 5) Τοῖς λέγουσιν ὅτι οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ καὶ πρῶτοι τῶν αἱρεσιαρχῶν, οἱ παρὰ τῶν ἑπτὰ ἁγίων καὶ καθολικῶν συνόδων καὶ παρὰ πάντων τῶν ὀρθοδοξίᾳ λαμψάντων πατέρων ἀναθέματι καθυποβληθέντες ὡς ἀλλότριοι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, διὰ τὴν ἐν λόγοις αὐτῶν κίβδηλον καὶ μυσαρὰν περιουσίαν κρείττονες εἰσὶ κατὰ πολὺ καὶ ἐνταῦθα καὶ ἐν τῇ μελλούσῃ κρίσει τῶν εὐσεβῶν μὲν καὶ ὀρθοδόξων ἀνδρῶν, ἄλλως δὲ κατὰ πάθος ἀνθρώπινον ἢ ἀγνόημα πλημμελησάντων, ἀνάθεμα. (*Synodikon*, ed. Gouillard 59, 203–208)
>
> 5) Let there be anathema to those who say that the wise pagans and the leading heretics, who were condemned by anathema as alien to the universal church by the seven holy and ecumenical councils and by all the fathers who shone by their orthodoxy, are far better because of the support of arguments and abominable ability both now and in the forthcoming judgment both of the faithful and orthodox and of those in discord by human failure or mistake.

This seems to reflect the point raised by Stethatos in his answer to Gregory's theological question in letter VII.5. He formulated a question which revealed his interest to alter tradition in order to apply new logical arguments to biblical events. This meant he wanted to use the logical arguments devised by the ancients in order to clarify Christian mysteries. Stethatos' answer is clear:

> Οὐ πολλάκις εἶπόν σοι; Φεῖσαι σαὐτοῦ, μὴ διδάσκειν φίλει, λαϊκὸς ὤν, τοῦ ἀποστόλου λέγοντος· «Λαϊκὸν δὲ οὐκ ἐπιτρέπομεν διδάσκειν ἐν ἐκκλησίᾳ»—οὔπω γὰρ ἔλαβες τὸ τῆς διδασκαλίας ἀξίωμα—, ἀλλὰ καὶ τῆς Συνόδου θεσπιζούσης ἐπὶ λέξεως οὕτω, ὅτι «Οὐ χρὴ δημοσίᾳ λαϊκὸν δογματικὸν λόγον κινεῖν ἢ διδάσκειν, ἀξίωμα ἑαυτῷ διδασκαλικὸν ἐντεῦθεν περιποιούμενον, ἄλλ' εἴκειν τῇ παραδοθείσῃ παρὰ τοῦ Κυρίου τάξει καὶ τὸ οὖς τοῖς τὴν χάριν τοῦ διδασκαλικοῦ λαβοῦσι λόγου διανοίγειν καὶ τὰ θεῖα παρ' αὐτῶν ἐκδιδάσκεσθαι»; Τί μὴ σιωπὴν ἄγεις, λαϊκὸς ὤν, ὥσπερ εἴρηται; Τί μὴ τὰ οἰκεῖα μέτρα

[16] C. Mango, Byzantium: the Empire of New Rome. New York 1980, 102.

γινώσκεις καὶ τοὺς οἰκείους ὅρους τηρεῖς, ἐντὸς τούτων ἱστάμενος, ἀλλ' ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα, ὃ δὴ λέγεται, τολμᾷς ἅττειν, ἡττώμενος ἐν τούτῳ τῶν τε ἀλόγων ζῴων καὶ τῶν ἀψύχων κτισμάτων; (Niketas Stethatos, Letter VII. 5)
Did I not tell you often? Keep yourself, do not be eager to teach, since you are a layman. As the apostle says: "we do not allow the layman to teach in the church". For you have not yet received the honour of teacher, but as the council establishes literally that: "the layman must not propose or teach a dogmatic argument, since he is arrogating his teaching position at that point. He must give way to the class given by the Lord. He must open his ear to those who received the grace of the teacher's argument and to receive from them the divine words." Why don't you stay silent, since you are a layman, as has been said? Why do you not recognize your own measure and observe your own limits and remain within these but you dare to shoot beyond the mark, as one says, though you are inferior both to irrational animals and lifeless creatures in such a matter?

Therefore both Stethatos and the *Synodikon* are fighting against a similar use of pagan methods to achieve solutions to Christian questions. However Stethatos' answer seems to imply that the *Synodikon* had not been altered yet to include such an argument. In other words one can add further chronological details to the debate. At the beginning of letter V it is stated that the treatises *On the Soul* and the *Contemplation of Paradise* had been already written. In the first paragraph of *Contemplation of Paradise* it is clear that it was written after the treatise *on the Soul*. Thus a chronological framework can be established for the works: they were written before 1077. Moreover, since the crisis between secular and religious interpretations seems directly connected with the figure of Italos, one may mark its official beginning with Psellos' retirement to Bithynia and Italos' preeminent role as a teacher after the year 1054. Thus the treatises and letters were written between 1054–1077 and therefore one obtains also a time frame for Gregory and Manuel. Both seem to be contemporary with the disciples mentioned by Anna Comnena. Since they held similar ideas it seems inevitable to consider that a "secularist" group was constituted by Manuel, Gregory, Iasitas, Servlias, Solomon, Ioannes and that they were all under the spell of John Italos. However one must be careful not to simplify the nature of the debate. There were not simply two groups: one religious and the other secular. Stethatos found a novel way to express the theology of his time which made him stand out as exceptional even among contemporary theologians, even in relation to his master Symeon the New Theologian. Italos also seems to have had a certain following though his ideas were novel for the time and noticeably different from those of Psellos, his teacher.

Thus the division into two distinct groups leaves out two important figures: Symeon the New Theologian and Michael Psellos. Both are clearly distinct either from Niketas Stethatos or John Italos. It is not enough to claim that they may have belonged to the mentality of a previous generation. In fact Stethatos' high point may have been his role as chief defender of orthodoxy against Cardinal Humbert in 1054, while Psellos' high point may have been his appointment as head of the philosophy school in 1047, making them near contemporaries.[17] Indeed Stethatos also uses logical arguments to explain his point of view, demonstrating his interest in discussion. On the other side however there seems to be an interest in logical debate for its own sake deriving from the new impetus in the study of logic. Both Psellos and Italos were responsible for such a development, though the latter had an outspoken interest in logical analysis and argument and it is in this way that he is remembered by Anna Comnena. Even the *Synodikon* was clear that faith was a matter of simplicity and trust rather than intellectual analysis:

> 6) Τοῖς μὴ πίστει καθαρᾷ καὶ ἁπλῇ καὶ ὁλοψύχῳ καρδίᾳ τὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν καὶ Θεοῦ καὶ τῆς ἀχράντως αὐτὸν τεκούσης δεσποίνης ἡμῶν καὶ θεοτόκου καὶ τῶν (210) λοιπῶν ἁγίων ἐξαίσια θαύματα δεχομένοις, ἀλλὰ πειρωμένοις ἀποδείξεσι καὶ λόγοις σοφιστικοῖς ὡς ἀδύνατα διαβάλλειν, ἢ κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς παρερμηνεύειν καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν γνώμην συνιστᾶν, ἀνάθεμα (*Synodikon*, ed. Gouillard, 59, 209–213)
>
> 6) Let there be anathema to those who do not accept with pure and simple faith and with full hearted spirit the extraordinary miracles of our Saviour God and of our Lady, Mother of God, who bore him without blemish and of the other saints, but attempt to denounce them as impossible by demonstrations and sophistic arguments or to misinterpret them according to what seems to themselves and to establish them according to their own opinion.

Simplicity is considered a key element of faith. For Italos it was logic that gave validity and probably interest to arguments. However he was capable to divide form from content: to consider the connection between propositions without being too concerned by the content. His mistake was to think he could take propositions from the Bible and to assemble them logically and to do this without any religious consequence. Therefore, Italos' logical analysis weakened the primacy of content and in this he shared a common fate with the philosopher Averroes who was to be condemned only a hundred years later within another setting and religion but for similar reasons.

---

[17] For Stethatos and 1054 see Michel. For Psellos and 1047 see J. Lefort, Rhétorique et politique: trois discours de Jean Mauropous en 1047. *TM* 6 (1976) 265–303.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 83–93

Grammatiki A. Karla

Rhetorische Kommunikation in den Kaiserreden des 12. Jahrhunderts: Der Kontakt zum Publikum*

„Rhetorische Kommunikation im eigentlichen Sinne ist der persönliche und mündliche Vortrag einer vorbereiteten und ausgearbeiteten Botschaft an eine Gruppe von Zuhörern in einer bestimmten Situation“[1]. Es gehört zu den Grundsätzen der rhetorischen Kommunikation, dass sich der Redner/Absender auf seine Zuhörer einstellen muss durch das Mittel, das hier auch Botschaft sein soll, und dass dem Zuhörer/Empfänger dadurch große Macht zuteil wird, dass der Redner gezwungen ist, sich nach ihm zu richten.[2]

Die Kaiserreden des 12. Jhs. in Byzanz stellen aufgrund ihrer recht ausgiebigen rhetorischen Dokumentation ein interessantes Forschungsfeld der rhetorischen Kommunikation dar. Dieses Jahrhundert ist, besonders in den letzten Jahrzehnten, keine *aetas philosopha* mehr, sondern eine *aetas rhetorica*.[3] Es ist überflüssig zu erwähnen, dass die Rhetorik in Byzanz nicht nur die Kunst und Wissenschaft der Überredung ist. Sie ist vielmehr Denkweise, Lebensausdruck, die Darstellung der inneren Gedanken- und Bilderwelt, die Weltanschauung[4] der Byzantiner. Die meisten rhetorischen Texte, wie dies z. B. bei Kaiser-

* Eine frühere Fassung dieser Studie wurde im Rahmen des *21st International Congress of Byzantine Studies. London 21–26 August 2006* vorgetragen.

[1] Ø. Andersen, Im Garten der Rhetorik. Die Kunst der Rede in der Antike. Darmstadt 2001, 27.

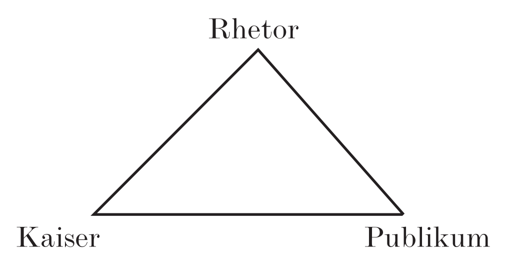
[2] Dazu V. Depkat, Kommunikationsgeschichte zwischen Mediengeschichte und der Geschichte sozialer Kommunikation. Versuch einer konzeptionellen Klärung, in: K.-H. Spiess (ed.), Medien der Kommunikation im Mittelalter (*Beiträge zur Kommunikationsgeschichte* 15). Stuttgart 2003, 9–48: 12–18.

[3] A. Garzya, Literarische und rhetorische Polemiken der Komnenenzeit. *BSl* 34 (1973) 1–14: 12.

[4] G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric (*Analekta Vlatadon* 17). Thessaloniki 1973, 1.

reden der Fall ist, sollten politischen und gesellschaftlichen Zielen dienen.[5] Der λόγος πειστικός, zu dem die Rhetorik anleitet, ist die Grundlage des sozialen Lebens und jeder kommunalen und politischen Ordnung. Der Rhetor ist Lehrer, Politiker und Staatsmann gleichermaßen.[6] Die meisten Redner besaßen das Amt des μαΐστωρ τῶν ῥητόρων[7] und prägten entscheidend die höfische und kirchliche Geschichte des 12. Jhs. Eine wichtige Voraussetzung hierfür war ihre rhetorische Fähigkeit, die in den Reden zum Ausdruck kam, und die öffentliche Rede stellte zweifellos einen zentralen Fall sozialer Kommunikation im geistlichen und weltlichen Verband dar.[8]

Bei den Kaiserreden handelt es sich um eine komplexe kommunikative Situation, innerhalb derer Rhetor, Kaiser und Publikum[9] interagieren. Der Rhetor wendet sich zwar äußerlich an den Kaiser, er muss jedoch auch das breitere Publikum berücksichtigen und es durch sein Enkomion (Lob) überzeugen.



[5] Siehe zu diesem Thema den Aufsatz von H. Hunger, Rhetorik als politischer und gesellschaftlicher Faktor in Byzanz, in: G. Ueding (ed.), Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des „Historischen Wörterbuchs der Rhetorik". Tübingen 1991, 103–107.

[6] H.-G. Beck, Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia. *Antike und Abendland* 15 (1969) 91–101: 98.

[7] Siehe besonders R. Browning, Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries. *Past and Present* 69 (1975) 3–23: 15 (Nachdr. ders., Studies on Byzantine History, Literature and Education. London 1977, Nr. XV).

[8] Dazu D. Mertens, Die Rede als institutionalisierte Kommunikation im Zeitalter des Humanismus, in: H. Duchhardt – G. Melville (edd.), Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. Köln – Weimar – Wien 1997, 401–421: 405.

[9] Zum Begriff S. Usener, s.v. Publikum, in: G. Ueding (ed.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik 7. Darmstadt 2005, 452–474. Zur Interaktion zwischen Publikum und Redner siehe die solide Arbeit von M. Korenjak, Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit (*Zetemata* 104). München 2000.

Um die rhetorische Kommunikation der byzantinischen Kaiserreden zu verstehen und besser einzuschätzen, muss man berücksichtigen, dass sie nicht als ein isoliertes Literaturwerk angesehen werden dürfen. Sie sind Bestandteil eines weltlichen Rituals oder Zeremoniells,[10] das unter den Augen der Öffentlichkeit (denen des Kaisers und des übrigen Publikums) vorgetragen wird.[11] Es handelt sich sozusagen um rituelle Sprechakte mit der Funktion, das positive Bild des Kaisers (also die Propaganda für den Kaiser)[12] eindeutig und unzweifelhaft zum Ausdruck zu bringen. Die verbale Kommunikation (Vokalität) bildet dabei nur eine Seite dieses Zeremoniells. Die andere ist das Visuelle,[13] die Demonstration und die Inszenierung (nach Althoff),[14] die Performanz (nach Zumthor),[15] die sich zum Ziel setzt, das Publikum zu überraschen und zu beeindrucken, um es auf diese Weise leichter zu überzeugen.

Solche Rituale waren in Byzanz häufig anzutreffen, besonders während der Regierungszeit des Manuel Komnenos. Aus dieser Zeit stammt

---

[10] G. Braungart, Die höfische Rede im zeremoniellen Ablauf: Fremdkörper oder Kern?, in: J.J. Berns – Th. Rahn (edd.), Zeremoniell als höfische Ästhetik im Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Tübingen 1995, 198–208: besonders 199–201, unterscheidet zwischen Ritual und Zeremoniell. Das Ritual zeichne sich durch religiöse Bedeutsamkeit aus, das Zeremoniell durch soziale Bedeutungskonstitution. Die Grenzen zwischen diesen beiden können in Byzanz jedoch nicht so streng gezogen werden, da das religiöse Leben mit dem sozialen eng verbunden war. Zahlreiche Kaiserreden wurden beispielsweise im Rahmen religiöser Feste (Weihnachten, Epiphanie) gehalten.

[11] Die Reflexion politischer Ritualhandlungen in der Literatur stellt ein noch relativ junges Forschungsfeld dar. Dazu siehe Ch. Witthöft, Ritual und Text. Formen symbolischer Kommunikation in der Historiographie und Literatur des Spätmittelalters (*Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst*). Darmstadt 2004.

[12] Dazu R. Perrelli, Panegirici e propaganda, in: G. Mazzoli – F. Gasti (edd.), Prospettive sul Tardoantico. Atti del Convegno di Pavia (27–28 novembre 1997) (*Biblioteca di Athenaeum* 41). Como 1999, 143–149.

[13] Zu Vokalität und Visualität siehe F. H. Bäuml, Autorität und Performanz. Gesehene Leser, gehörte Bilder, geschriebener Text, in: Ch. Ehler – U. Schaefer (edd.) Verschriftung und Verschriftlichung. Aspekte des Medienwechsels in verschiedenen Kulturen und Epochen (*ScriptOralia* 94). Tübingen 1998, 248–273: 251–252.

[14] G. Althoff, Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit. *Frühmittelalterliche Studien* 27 (1993) 27–50.

[15] P. Zumthor, Mittelalterlicher ‘Stil’. Plädoyer für eine ‘anthropologische’ Konzeption, in: H. U. Gumbrecht – K. L. Pfeiffer (edd.), Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements. Frankfurt 1986, 483–496: 484. Ders., L’ intertexte performanciel. *Texte. Revue de critique et de théorie littéraire* 2 (1983) 49–59.

eine große Anzahl von Kaiserreden, die bedeutend länger als die vorhergehenden waren.[16]

Das Ziel meiner Untersuchung bildet die Erforschung der Publikumszugewandtheit[17] in den Kaiserreden,[18] nämlich diejenigen Stellen, an denen der Redner sein Publikum direkt oder indirekt anspricht, mit ihm Kontakt aufzunehmen versucht.

Als Forschungsgebiet wurden die Reden an Kaiser Manuel Komnenos, die im Escorialensis Y-II-10 erhalten sind, ausgewählt. Hierbei handelt es sich um vier Reden des Eustathios von Thessalonike (K, M, N, O, ed. Wirth), drei Reden des Michael Rhetor (S. 131–182, ed. Regel), eine Rede des Gregorios Antiochos (S. 183–191, ed. Regel)[19] und eine Rede des Johannes Diogenes (S. 304–311, ed. Regel).

---

[16] P. Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge 2002 (Nachdr.), 20–21.

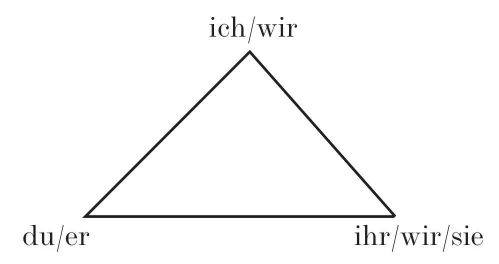
[17] Dieses Wort wurde absichtlich verwendet, da ihm eine allgemeinere Bedeutung als „Anrede“ oder „Ansprechen“ zukommt. Zu Figuren der Publikumszugewandtheit siehe H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. Stuttgart [3]1990, 376–384. Dazu siehe auch L. Pernot, La rhétorique de l'éloge dans le monde Gréco-Romain (*Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 137) I. Paris 1993, 395–399. Zur Anrede siehe F. Lebsanft – K. Schöpsdau – F. Braun, s.v. Anrede, in: G. Ueding (ed.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik 1. Darmstadt 1992, 637–650; zum Unterschied zwischen Anrede und Ansprechen F. Braun – A. Kohz – K. Schubert, Anredeforschung. Kommentierte Bibliographie zur Soziolinguistik der Anrede, Tübingen 1986, XV. Im Folgenden sollen jedoch ‚Anrede' und ‚Ansprechen' im weiteren Sinn der Publikumszugewandtheit ohne Differenzierung verwendet werden.

[18] Vereinzelte Anmerkungen zum Publikum der byzantinischen Kaiserreden bei G. T. Dennis, Imperial Panegyric: Rhetoric and Reality, in: H. Maguire (ed.), Byzantine Court Culture from 829 to 1204. Washington, D.C. 1997, 131–139: 134, 137. Zum Publikum der epideiktischen Reden in Byzanz siehe auch R. Webb, Praise and persuasion: argumentation and audience response in epideictic oratory, in: E. Jeffreys (ed.), Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001 (*Society for the Promotion of Byzantine Studies* 11). Aldershot 2003, 127–135. Zum Publikum des Werkes von Eustathios „De emendanda vita monachica“: K. Metzler, Eustathios von Thessalonike und sein Publikum, in: M. Kaplan (ed.), Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance (*Byzantina Sorbonensia* 23). Paris 2006, 49–60. Bezüglich der Rücksicht des Eustathios auf seine Zuhörer siehe P. A. Agapitos, Mischung der Gattungen und Überschreitung der Gesetze: Die Grabrede des Eustathios von Thessalonike auf Nikolaos Hagiotheodorites. *JÖB* 48 (1998) 119–146: 138–144.

[19] Diese Rede wird vom Editor (Regel) dem *Rhetor Anonymus* zugeschrieben. Zur Identifikation mit Gregorios Antiochos siehe P. Wirth, Untersuchungen zur byzantinischen Rhetorik des zwölften Jahrhunderts. München 1960, 12. Ein Über-

Anhand dieser Werke soll untersucht werden, ob die Ansprache als rhetorisches Mittel in allen diesen Kaiserreden angewandt wird, ob ihr sprachliches Register im Vergleich zum üblichen Text Unterschiede aufweist, an welchen Punkten der Textstruktur sie erscheint und welche Funktion sie erfüllt.

Wenn man nun zum eingangs geschilderten dreieckigen situationsbezogenen Schema der Kaiserreden zurückkehrt, lässt sich feststellen, dass das Ansprech-Pronomen folgende Formen bekommt:



Der Kaiser, der selbstverständlich auch zum Publikum gehört, ist diejenige Person, die hauptsächlich und zahlreiche Male in den Kaiserreden angesprochen wird. Das Ansprechen des Kaisers oder einzelner Personen – in der Rede O des Eustathios werden beispielsweise der Sohn Alexios (βλαστὲ πορφύρας O, 285.22) und der Patriarch Michael Anchialos (πατριαρχῶν ἁγιώτατε O, 286.66) direkt angesprochen – wird im Rahmen dieser Untersuchung nicht berücksichtigt, sondern lediglich die Anrede des breiteren Publikums.

Dieses Ansprechen kann direkter oder indirekter Natur sein. Bei der direkten Ansprache wendet sich der Rhetor unmittelbar an das Auditorium, meistens durch Formen wie καὶ ὑμεῖς, ὦ πάντες οὗτοι (Eustathios K, 192.56), ὦ παρόντες (Eustathios M, 212.33), ὦ πάντες ἀκούοντες (Eustathios M, 218.48), ὦ σύλλογος ὑμεῖς (Eustathios M, 228.64), εὖ γε ὑμῖν, σοφώτατον ἀκροατήριον (Eustathios M, 219.56), ὦ ἄνδρες Ῥωμαῖοι (Eustathios O, 271.46), ὦ παρόντες καὶ παρεστῶτες (Michael Rhetor, III, 170.18–19), ἀλλ᾽ ἄφετε οἱ διψῶντες ἀκοῦσαι (Michael Rhetor, III, 176.18).

Bei der indirekten Ansprache verwendet der Redner entweder einfache Bezeichnungen wie οἱ δὲ ἀκούοντες (Eustathios M, 213.64), τὸ

blick über diese Rede findet sich bei M. Loukaki, Grégoire Antiochos. Éloge du Patriarche Basile Kamatèros. Texte, traduction, commentaire suivis d'une analyse des œuvres de Grégoire Antiochos (*Byzantina Sorbonensia* 13). Paris 1996, 128–129.

ἀκροατήριον (Eustathios M, 218.40), τὸν σύλλογον (Eustathios M, 218.42) oder markierte Bezeichnungen wie τῶν συνετῶν ἀκροατῶν (Eustathios N, 232.26), ὁ ἀγχίνους ἀκροατής (Eustathios N, 243.66), ἀνδράσιν φιλακροάμοσιν (Eustathios N, 245.54), οἱ συνετῶς ἀκούοντες (Eustathios N, 247.22), τοῖς δὲ ποθοῦσι καὶ παρεστῶσι (Michael Rhetor, I, 136.13–14).

Was das sprachliche Register[20] dieser Hinwendungen angeht, ist kein großer Unterschied im Vergleich zu ihrem Kontext zu verzeichnen.[21] Ohne semantisch oder syntaktisch komplex zu sein, weisen sie stilistisch keine bezeichnenden Abweichungen auf, und es finden sich alle Variationen von einfachen Sätzen bis zu komplizierteren. Meistens werden sie in Form von Fragen[22] oder Aufforderungen[23] ausgedrückt.

Die an den Hörer gerichteten Anreden befinden sich nirgendwo in unseren Beispielen im Prooimion. Oft wird dort der Kaiser direkt angesprochen, nicht jedoch das breitere Publikum. Das Ansprechen der Zuhörer bekommt zumeist im Hauptteil die Funktion eines Übergangs von einem Thema zum anderen.[24] Entweder schließt der Redner damit den gerade behandelten Gegenstand ab oder beginnt einen neuen. Im ersten Fall bittet er um Zustimmung, im zweiten weckt er das Interesse für das neue, folgende Thema. Die meisten dieser Beispiele finden sich nach der ersten Hälfte der Rede, und es wird deutlich, dass der Redner auf diese Weise die Aufmerksamkeit der Adressaten aufrecht-

[20] Zum sprachwissenschaftlichen Konzept des Registers s. D. Biber, An Analytical Framework for Register Studies, in: D. Biber – E. Finegan (edd.), Sociolinguistic Perspectives on Register. Oxford 1994, 31–56.

[21] Dies gilt nicht für den attischen Redner; siehe dazu J. Trevett, The Use of Direct Speech by the Attic Orators, in: F. de Martino – A. H. Sommerstein (edd.), Lo Spettacolo delle Voci. Bari 1995, 123–145: 132–135.

[22] Wie z.B. folgende: Τί δὲ καὶ ὑμεῖς, ὦ πάντες οὗτοι, συμφωνεῖτέ μοι τὸν λόγον ὑψοῦντες καὶ καιρὸν ἀδείας εἰδέναι καὶ τὴν εἰς ἄκρον σπουδὴν καταλύειν καὶ θεραπεύειν τὸν ἄνθρωπον; (Eustathios, K, 192.56–58). Zur Frage als Subkategorie der rhetorischen *figura* der Publikumszugewandtheit siehe Lausberg, wie in Anm. 17, 379–384.

[23] Ἀλλ᾽ ἄφετε οἱ διψῶντες ἀκοῦσαι τὰ νεόκτιστα ταῦτα τοῦ βασιλέως ἀνδραγαθήματα, ἄφετε˙ περὶ τούτων ἄμεινον σκέψομαι καὶ γλώσσῃ γλώσσας προσεταιρίσομαι. (Michael Rhetor, III, 176.18–20). Zur Aufforderung G. Hindelang, Auffordern. Die Untertypen des Aufforderns und ihre sprachlichen Realisierungsformen. Göppingen 1978.

[24] Auf diese Funktion der Anrede weist Menander Rhetor in seinem Werk Περὶ ἐπιδεικτικῶν hin: Χρὴ δὲ γινώσκειν καὶ φυλάττειν τὸ παράγγελμα ὅτι, ὅταν μέλλῃς ἀπὸ κεφαλαίου μεταβαίνειν εἰς κεφάλαιον, δεῖ προοιμιάζεσθαι περὶ οὗ μέλλεις ἐγχειρεῖν, ἵνα προσεκτικὸν τὸν ἀκροατὴν ἐργάσῃ καὶ μὴ ἐᾷς λανθάνειν μηδὲ κλέπτεσθαι τῶν κεφαλαίων τὴν ζήτησιν (372, 14–18, ed. Russell/Wilson).

zuerhalten versucht. – Es darf nicht vergessen werden, dass die Kaiserreden zu Manuels Regierungszeit besonders lang waren (die Rede M des Eustathios beispielsweise nimmt 26 Seiten in der Edition von Wirth ein).

Es ist bezeichnend, dass die Angestrengtheit der Hörer bei der gerade erwähnten Rede M der Aufmerksamkeit des Redners nicht entging. Daher strickt Eustathios etwa in der Mitte der Rede einen auf das Publikum bezogenen Faden ein, der an drei Stellen sichtbar wird und bis zum Epilog führt. An den drei Stellen, an denen das Publikum angesprochen wird, kommt der Fluss Jordan ins Spiel, der mit dem Anlass der Rede, dem Fest der Epiphanie, verbunden ist. Als ersten Schritt beruft sich der Redner selbst auf das Zeitproblem und betont dabei die Notwendigkeit, etwas Nützliches für das Publikum herauszufinden, um es bei Laune zu halten (M, 218.37–50).[25] An der zweiten Stelle wird der Hörer erneut mit in die Betrachtung einbezogen: Der Rhetor führt seine Thematik jetzt bei einer anderen Gelegenheit besser aus, da er bemerkt, dass die Aufmerksamkeit nachgelassen hat. Er teilt seinem Publikum daher mit, dass die Rede nun nicht mehr allzu lange dauern wird (M, 224.25–35).[26] An der dritten Stelle (Epilog) wendet sich der Redner an seine Zuhörer, um ihnen zu sagen, dass er zwar noch länger über die grandiosen Taten des Kaisers sprechen könnte, doch der Jordan die Aufmerksamkeit beanspruche und er selbst Schluss machen müsse. Tatsächlich fordert Eustathios nach einer kurzen Belehrung bezüglich der Natur Gottes die ganze Versammlung (σύλλογος) auf, das Polychronion (den pflichtmäßigen Wunsch) an den Kaiser zu richten (M, 228.64–69).[27]

---

[25] Ἀλλὰ τὰ μὲν ἀμφὶ τούτοισιν εὖ σχήσει καὶ ὡς ὁ λόγος διετυπώσατο˙ ἐγὼ δέ, ὅτι μεμέτρηται ὁ καιρὸς εἰς στενὸν καὶ συντέτμηται, σπουδῆς ἑτέρας γενέσθαι θέλω, εἴ πως βραχύ τι χρόνου ἐπιμετρηθὲν ἐνδαψιλευθείη μοι καί, ὅτι ἐφέλκεταί μοι τὸ ἀκροατήριον ὁ Ἰορδάνης εἰς ἑαυτὸν καὶ οἷον παρασύρων ἐφέλκει καὶ πάντες ἐκείνου γίνονται, μηχανῶμαί τι σεμνόν, δι᾽ οὗ ἐπ᾽ ὀλίγον κατάσχω τὸν σύλλογον … προβάλλομαι τοίνυν ὑμῖν, ὦ πάντες ἀκούοντες, μύρον βασιλικὸν τίμιον καὶ ἀξιῶ τούτου μετεσχηκότας εἶτα δὴ καὶ τοῦ Ἰορδάνου γενήσεσθαι (218.37–50).

[26] Τούτων μὲν οὖν, ὅπερ καὶ φθάσας εἶπον, ἕτερός μοι πρὸς καλλιγραφίαν ἀναβλητέος καιρός, δι᾽ ὧν αἱ ὄψεις ἕλκονται τοῖς εἰς τὸ βασιλικὸν ἀνάστημα ἐντρανίζουσιν, ἃ καὶ τοὺς ἐνωτιζομένους ἐπισπῶνται καὶ ἀναρτῶσιν οἷον τῆς ἀκοῆς … ἀλλ᾽ ἐγὼ βιάσομαι τὴν ᾠδὴν καὶ ἀκούσματος ἑνὸς γοῦν πρὸς βραχὺ μεμνήσομαι, καὶ ἀναμνήσω τὸν μέγαν τοῦτον σύλλογον τοῦ βασιλικοῦ κατηχητηρίου ἐκείνου … (M, 224.25–35).

[27] Ἄγε δή, ὦ σύλλογος ὑμεῖς, ὅσος τε τοῦ σεπτοῦ βήματος καὶ ὁ λοιπός, κοινωσώμεθα καὶ αὐτοὶ τὸ ῥεῦμα τοῦ λόγου εἰς μίαν εὐχῆς σύρροιαν καὶ μιμησώμεθα τοῦτό γε ἀμφότεροι τὸν Ἰορδάνην, ὃς ἐκ δυεῖν καὶ αὐτὸς ποταμῶν τὸ ῥεῖθρον καὶ τὴν κλῆσιν συμμίγνυσι, καὶ

Darüber hinaus ist die Anrede das Vehikel, um die Argumentation des Redners zu intensivieren, die Überzeugung des Hörers zu bestätigen[28] oder, wie im Fall des Michael Rhetor,[29] um auf die Rolle des Publikums als Kommunikationspartner aufmerksam zu machen oder klarzustellen, auf wen sich die Äußerung bezieht.[30]

Der affektive Aspekt ist ein weiteres Ziel der Anrede. Hier wird der Versuch unternommen, die Gefühle des Auditoriums zu aktivieren. Nach der Beschreibung eines Ereignisses folgt die Publikumszugewandtheit, die entweder zum Ziel hat, den Worten des Rhetors besonderen Nachdruck zu verleihen[31] oder durch Überraschungs- und Bewunderungsaufforderungen die Spitze der Affektstufe zu erreichen.[32] An anderen Stellen transportieren die aufwertenden Prädikate der Anrede eine Schmeichelei, die als rhetorische Figur der *insinuatio* definiert ist. *Ratio* und *emotio* gehen hier eine zweckmäßige Bindung ein und intensivieren die Wirkung der Rede[33]; dazu gehören die Bezeichnungen σοφώτατον ἀκροατήριον (Eustathios, M, 219.56), ὁ ἀγχίνους ἀκροατής (Eustathios, N, 243.66) und ἀνδράσιν φιλακροάμοσιν (Eustathios, N, 245.54).

Darüber hinaus finden sich Passagen, in denen der Redner Informationen über die Konstitution der Zuhörer gibt.[34] Eustathios bietet

ἐπευξώμεθα τοῖς βασιλεῦσι τὰ τῆς ζωῆς λύπης ἁπάσης ὑπερανῳκισμένα συντηρεῖσθαι καὶ πολυχρόνια (M, 228.64–69).

[28] Wie z.B. bei Eustathios: Ταῦτά μοι διὰ βραχέων προειληφότι, ὡσεὶ καὶ ἐννοίας, αἷς οὐκ ἔστι μὴ συγκαταθέσθαι τοὺς ἀκούοντας … (K, 183.57–58).

[29] Ἀλλ᾽ οὐκ ἐγὼ τῷ σῷ κράτει διομιλοῦμαι τὰ σά, τοῖς δὲ ποθοῦσι καὶ παρεστῶσι ταῦτα λογογραφῶ, ὑπὸ σοὶ λέγων ταῦτα καὶ οὐχὶ σοί … (I, 136.13–15).

[30] F. Braun, s.v. Anrede, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik (wie Anm. 17), 647.

[31] ἄνθος γὰρ σὲ πορφύρεον κατονομάσας νεότητος τῆς ὁμοιότητος οὐκ ἐξίσταμαι, προσάπτειν δέ σοι καὶ τὸ ἀμάραντον τῷ ἐπιμόνῳ τῆς εἰκόνος φιλοπονῶ. Τίς δ᾽, ὦ παρόντες καὶ παρεστῶτες, ἡ τοῦ ἡμῶν αὐτοκράτορος πρὸς τὸν φωσφόρον ἐμφέρεια; τὸ ἀρχικόν, ἐπεὶ καὶ ὁ ἥλιος ἄρχειν λέγεται (Michael Rhetor, III, 170.16–20).

[32] Τοιαῦτα ἐγὼ μὲν εἴπω, οἱ δὲ ἀκούοντες ἐκπεπλήξονται καὶ θαυμάσονται οὐ μόνον τὸ βασιλικὸν ἐνταῦθα προμηθές, ἀλλὰ καὶ τὸ πολυδύναμον … (Eustathios, M, 213.63–65).

[33] F. Braun, wie Anm. 30, 649.

[34] Wenn die richtige Lesart γερουσίαν statt γερασίαν (Γερασία ist einmal als Ortsname bei Hist. Alexandri Magni, rec. R, V. 2898 ed. Holton zu finden) bei Johannes Diogenes (306,28) ist, dann lautet die Passage: καὶ ἐγκαυχήσομαι γὰρ τῷ ἀγαλλιάματί μου καὶ κατὰ μέσην ταύτην τὴν γερουσίαν. Vgl. auch ἀλλ᾽ ὁρᾶτε, ἡ γερουσία, ὡς μικροῖς ἐπιβουλεύων λόγοις ... (Michael Rhetor, III, 176.7). Bei Gregorios Antiochos findet sich ebenfalls eine Information über die Anzahl des Publikums (καὶ ὄχλος ἐκεῖ

in der Rede M eine „Theorie des Publikums“ dort, wo der κατηχητήριος λόγος des Kaisers erwähnt und ausführlich kommentiert wird (M, 224.33–228.69).[35] Er geht an zwei Stellen (M, 226.84–89 und 227.29–33) auf die Aufnahme der Rede durch das Publikum ein und gibt Auskunft über die Substanz der Hörenden. Er unterscheidet hierbei zwischen Gebildeten (οἱ περὶ λόγους) und Ungebildeten (ὁ ἁπλούστερος ἄνθρωπος) (M, 226.84–86).[36] Die Rede verfolgt, nach Eustathios, ein doppeltes Ziel, nämlich Gehör und Seele anzusprechen. Das erste erreicht der Vortragende durch die klangliche Wirkung der Rede, das zweite hingegen durch den Gedanken. Das Publikum besteht aus denjenigen Personen, die tatsächlich in der Lage sind, beides wahrzunehmen, und aus denjenigen, die das Gehörte wohl wahrnehmen, jedoch nur an der Oberfläche der Rede verharren und es nicht vermögen, in die Tiefe der Gedanken einzutauchen.

Bei der Untersuchung der Publikumszugewandtheit in den Reden vier unterschiedlicher Redner des 12. Jhs. (Eustathios von Thessaloniki, Michael Rhetor, Gregorios Antiochos, Johannes Diogenes) lässt sich feststellen, dass diese das Ansprechen des Publikums als rhetorisches Mittel auf ganz verschiedene Weise einsetzen. In einer Rede des Michael Rhetor (II) wird es kein einziges Mal angewandt, in seinen anderen beiden Reden benutzt er es sehr sparsam (einmal in der Rede I, dreimal in der Rede III). Die Rede des Gregorios Antiochos beinhaltet lediglich eine Information über die Zuhörer, und Johannes Diogenes erwähnt seine Adressaten nur indirekt.

πολύς, ὡς μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν χωρεῖν 184.1), diese bezieht sich jedoch nicht auf die Zuhörer seiner Rede, sondern auf die Massen, die in die Kirche gekommen waren, um den Kaiser zu empfangen.

[35] Dazu siehe G. Karla, Das Rednerideal bei Eustathios von Thessalonike und seine rhetorische Tradition. *BZ* (im Druck).

[36] Diese Unterscheidung wird in der griechischen Literatur immer wieder als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt (e.g. Aristid. 34.38–42, Luc. 65.3, Philostr. VS 492 f.): Korenjak, wie in Anm. 9, 53. Zu *literati–illiterati* s. auch H. Grundmann, Litteratus-illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter. *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958) 1–65 (Der Verweis von E. Patlagean, Discours écrit, discours parlé. Niveaux de culture à Byzance aux VIII[e]–XI[e] siècles. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 2 [1979] 264–278: 276, Anm. 5 [Nachdr. in: Dies., Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance IV[e]–XI[e] siècle. London 1981, VI]). Siehe auch D.H. Green, Vrume rîtr und guote vrouwen / und wîse phaffen. Court Literature and its Audience, in: V. Honemann – M.H. Jones – A. Stevens – D. Wells (edd.), German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Studies presented to Roy Wisbey on his Sixty-fifth Birthday. Tübingen 1994, 7–26.

Im Gegensatz dazu steht das rednerische Bewusstsein des Eustathios, der in allen Reden ein waches Auge für das Publikum beweist. Er teilt dem Publikum in der Regel keine passive Rolle zu, sondern betont, dass es einen aktiven und unentbehrlichen Partner im Ablauf des rhetorischen Geschehens darstellt. Seine Rhetorik lässt sich zutreffend als eine Art Dialog,[37] als Zusammenspiel zwischen dem Rhetor und seinem Publikum verstehen.[38] Er denkt zweifellos an ein akustisch rezipierendes Publikum,[39] und sein impliziter Hörer könnte ein Indiz der verschriftlichten Mündlichkeit[40] sein.

---

[37] M. Korenjak (wie in Anm. 9, 12) spricht mit Recht von einem asymmetrischen Dialog.

[38] Zu diesem Prozess siehe Y.M. Lotman, The Text and the Structure of its Audience. *New Literary History* 14 (1982–1983) 81–87.

[39] Es muss betont werden, dass die sorgfältige Publikumszugewandtheit des Eustathios nicht zwangsläufig bedeutet, dass die Rede gehalten wurde. Manfred Fuhrmann hat anhand von zwei Beispielen ciceronianischer Reden, die nicht mündlich vorgetragen worden sind, gezeigt, in welchem Maße der Redner in solchen Fällen bestrebt war, die für die Gattung Rede eigentlich konstitutive Mündlichkeit der ursprünglichen Darbietungsform vorzutäuschen – um der Authentizität willen: M. Fuhrmann, Mündlichkeit und fiktive Mündlichkeit in den von Cicero veröffentlichen Reden, in: G. Vogt-Spira (ed.), Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur (*ScriptOralia* 19. *Reihe A: Altertumswissenschaftliche Reihe*, 4). Tübingen 1990, 53–62: 59–62.

[40] Zu diesem Begriff siehe A. Angenendt, Verschriftlichte Mündlichkeit – Vermündlichte Schriftlichkeit. Der Prozess des Mittelalters, in: Im Spannungsfeld von Recht und Ritual (wie in Anm. 8), 3–25. Zu literacy/orality im Byzanz des 9./10. Jhs. siehe M. Mullett, Writing in early mediaeval Byzantium, in: R. McKitterick (ed.), The uses of literacy in early mediaeval Europe. Cambridge – New York et al. 1990, 156–185. Zu diesen Begriffen im europäischen Mittelalter gibt es zahlreiche Arbeiten wie z.B. diejenige von W. J. Ong, Orality, Literacy, and Medieval Textualization. *New Literary History* 16 (1984–1985) 1–12.

Rhetor	Werk	Form	Funktion
Eustathios	K, 183.57 ff.	indirekt	Übergang / intell. Überzeugung
Eustathios	K, 192.56 ff.	direkt	Übergang / intell. Überzeugung
Eustathios	M, 212.33 ff.	direkt	Übergang / Nachdruck
Eustathios	M, 213.63 ff.	indirekt	Affekt / Nachdruck
Eustathios	M, 218.37 ff.	indirekt	Übergang
Eustathios	M, 218.48 ff.	direkt	Übergang zum neuen Thema – Einschmeichelung
Eustathios	M, 224.25 ff.	indirekt	Übergang zum neuen Thema
Eustathios	M, 226.84–89	indirekt	Aufnahme der Rede
Eustathios	M, 227.29–33	indirekt	Aufnahme der Rede
Eustathios	M, 228.50 ff.	direkt	Epilog / Aufforderungen
Eustathios	N, 232.25 ff.	indirekt	intell. Überzeugung
Eustathios	N, 241.97 ff.	indirekt	Frage / Nachdruck
Eustathios	N, 243.65 ff.	indirekt	Überzeugung
Eustathios	N, 245.51 ff.	indirekt	Affekt / Nachdruck
Eustathios	N, 247.20 ff.	indirekt	Affekt / Nachdruck
Eustathios	O, 271.46 ff.	direkt	Aufforderung / Steigerung
Eustathios	O, 288.40 ff.	direkt	Epilog / Aufforderung
Michael Rhetor	I, 136.13 ff.	indirekt	Teilnahme
Michael Rhetor	II	keine	keine
Michael Rhetor	III, 170.18 ff.	direkt	Nachdruck
Michael Rhetor	III, 176.7 ff.	direkt	Aufforderung/Nachdruck
Michael Rhetor	III, 176.18ff.	direkt	Aufforderung/Übergang
Gregorios Antiochos	184, 1 ff.	indirekt	Information
Johannes Diogenes	306, 28 ff.	indirekt	Information/Ortsangaben

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 95–134

Maria G. Parani

Cultural Identity and Dress: The Case of Late Byzantine Ceremonial Costume*

With eight plates

Ceremonial costume is principally rhetorical in function, serving as a vehicle for the symbolic expression of the moral, religious, and political values of social groups. Within the framework of pre-modern, hierarchical states in particular, the ceremonial costume of the members of the ruling class came to be the visual manifestation of their status. The exclusive use of official insignia served to differentiate them from the rest of the population while, at the same time, it created a sense of solidarity among their ranks. The sumptuousness of the costume, made of costly fabrics and often adorned with precious substances, publicized the wealth and consequent power of all those in or associated with authority and produced an awe-inspiring effect in the beholders, thus commanding their obedience and respect. Within the ruling class itself, rank was encoded in the use of particular garments and accessories and in the variation of materials, colors, manufacturing techniques, and decorative motifs of a heraldic character.[1] At the earliest stages of its development, ceremonial costume

* This article is based on a paper read at the 35th International Congress of Medieval Studies at Kalamazoo (2000), in a session titled "Details of Dress: Costume and Identity in the Middle Ages." I am grateful to the organizers, Assoc. Prof. Joyce Kubiski, Western Michigan University, and Prof. Laura J. Dufresne, Winthrop University, for their invitation to participate in this session. I would also like to extend my thanks to Dr. Alice-Mary Talbot, Dr. Ruth Macrides, and Dr. Dimitri Korobeinikov for their willing and valuable advice on various aspects of this study.

[1] On clothing and personal adornment as signifiers of social and political status whether of individuals or of social groups, see M. E. Roach – J. Bubolz Eicher, The

was often a more ornate and luxurious version of contemporary attire.[2] Its use in a ritual context, however, resulted in its becoming imbued with a symbolic significance, a significance that epitomized the political and religious ideology of the state in general and the self-perception of the ruling class in particular. The political and mystical symbolism of ceremonial costume was sufficient to detach it from everyday life[3] and to allow it to develop to a large extent independently of the fluctuations of fashion. As a result, certain designs would continue to be employed in ceremonial contexts long after they had become obsolete in daily life.[4] In such cases the antiquated form itself became semantically significative: it served as a visual statement of uninterrupted continuity with the past that justified the exercise of

Language of Personal Adornment, in: J. M. Cordwell – R. A. Schwarz (eds.), The Fabrics of Culture. The Anthropology of Clothing and Adornment. The Hague 1979, 11–17; G. Clark, Symbols of Excellence. Precious Materials as Expressions of Status. Cambridge 1986, 1–12, 82–106; J. Schneider, The Anthropology of Cloth. *Annual Review of Anthropology* 16 (1987) 409–416; J. Schneider – A. B. Weiner, Introduction, in: A. B. Weiner – J. Schneider (eds.), Cloth and Human Experience. Washington D.C. – London 1989, 1–29. On the importance of luxurious garments and their ritual bestowal in legitimating the ruler and in cementing ties of loyalty and solidarity within the ruling class in the great empires of Central Asia, the Middle East, and Eastern Europe during the Middle Ages, see T. T. Allsen, Commodity and Exchange in the Mongol Empire: A Cultural History of Islamic Textiles. (*Cambridge Studies in Islamic Civilization*). Cambridge 1997, 92–94, 103–104; S. Gordon, A World of Investiture, in: S. Gordon (ed.), Robes and Honor. The Medieval World of Investiture. New York 2001, 1–19. The work of Thomas Allsen was brought to my attention by Dr. Marcus Milwright whom I here thank.

[2] Such, for example, was the case of the Roman toga, see S. Stone, The Toga: From National to Ceremonial Costume, in: J. L. Sebesta – L. Bonfante (eds.), The World of Roman Costume. Madison 1994, 13–45.

[3] Cf. M. Madou, Le costume civil (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental* 47). Turnhout 1986, 17.

[4] A case in point is that of the Byzantine imperial *loros* which, by the sixth century, had developed out of the *toga picta* (or *trabea triumphalis*), the most elaborate version of the Roman toga worn by the Late Roman consuls as part of their ceremonial attire. The *loros* remained in use as one of the insignia of the Byzantine emperors down to the fall of the Empire in the fifteenth century, more than a thousand years after the toga had gone out of use in everyday contexts. On the *toga picta* and the development of the Byzantine *loros*, see R. Delbrueck, Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler. Berlin – Leipzig 1929, 60–61; E. Condurachi, Sur l'origine et l'évolution du loros imperial. *Arta şi Archeologia* 11–12 (1935/36) 37–45; M. G. Parani, Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th–15th centuries). Leiden 2003, 18–27.

power in the present.[5] Given, then, the conservative character of ceremonial costume and its symbolic ramifications, any dramatic change in its appearance after a centuries-old tradition of continuity is a phenomenon worthy of investigation, as it may point to a concomitant change in the values-system of the society and state it embodied. One such instance of dramatic change that presents itself for examination is the case of Byzantine secular ceremonial costume in the Late Byzantine period (1204–1453).

By Byzantine ceremonial costume I mean the prescribed dress and insignia of Byzantine dignitaries and civil servants which were characteristic of their rank and office and which were worn by them while participating in different events during the annual ritual cycle of the imperial court. As for female ceremonial costume, though some sort of dress-code for the women in the entourage of the empress and for wives and widows of officials taking part in court rites must have existed, evidence concerning it is less forthcoming[6] and, consequently,

---

[5] The importance of the past in legitimizing the present is evident not only in the conservative character of ceremonial attire, with its attachment to antiquated forms, but also in the continual reuse of ancient symbols of authority and, less often, in the incorporation of ancient components in newly fashioned regalia. An interesting example of the first instance is the Holy Crown of Hungary, which was believed to be the crown that the saintly founder of the Hungarian kingdom, St. Stephen, had received from the Pope Sylvester II in 1001. Down to the early twentieth century, the crown remained the single most important coronation symbol, alone able to confer legitimacy to claimants to the Hungarian throne, and possession of it was often hotly contested among rivals throughout its long history. The fact that the actual object was not the original crown that St. Stephen had received from the Pope, but a composite artefact comprising a Byzantine open crown that was sent to Hungary as a diplomatic gift by the emperor Michael VII Doukas (1071–1078) and a hemisphere formed by two crossing bands of western manufacture, did not in the least detract from the symbolic power with which the crown was invested by tradition and popular belief, see É. Kovács – Z. Lovag, The Hungarian Crown and Other Regalia. Budapest 1980, 7–57, 75–81. As examples of the second instance one may mention the incorporation of antique gems in much later crowns, see Clark, Symbols 96, fig. 36.

[6] It is indicative that in the *De cerimoniis aulae Byzantinae*, the ceremonial handbook which was compiled in the tenth century and which incorporates material on Byzantine imperial ceremonial from the fifth century down to the reign of Nikephoros II Phokas (963–969), references to female ceremonial dress other than that of the empress are encountered, as far as I know, in only three out of its one hundred and fifty-three chapters, see De Cer. 2, 21, 25–26 (Vogt) (*patrikiai*, eighth century), 2, 63, 1–66, 14 (Vogt) (*zoste patrikia*, eighth century), 1, 622, 20–624, 19 (Reiske) (*koubikoularaia*, tenth century). To the best of my knowledge, the fourteenth-

it will not be considered here. The most important sources for the study of Byzantine official costume that have come down to us from the mediaeval period are two ceremonial handbooks believed to have been compiled for the use of officials responsible for the staging of imperial ceremonies. The reference is to the tenth-century *De cerimoniis aulae Byzantinae*[7] and the fourteenth-century treatise on dignities and offices by pseudo-Kodinos.[8] Unfortunately, there is nothing comparable from the period in between, only scant references to official dress and insignia found in historiographical and poetical works. The testimony of the texts is complemented by the visual evidence of portraits of Byzantine officials that have survived in various media[9] and of representations of the Byzantine court in secular illuminated manuscripts, though the latter are admittedly rare.[10] As to primary

century Byzantine ceremonial handbook of pseudo-Kodinos contains no references to contemporary female ceremonial dress other than that of the empress.

[7] See previous note. For a tabulated chronological synopsis of the sources of the *De cerimoniis*, see A. Kazhdan, De ceremoniis. ODB I 596–597. See, also, J. B. Bury, The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogennetos. *The English Historical Review* 22 (1907) 209–227, 417–439.

[8] J. Verpeaux (ed.), Pseudo-Kodinos. Traité des offices. Paris, 1966.

[9] For a catalogue of surviving portraits of Byzantine officials see Parani, Reconstructing 325–341. To these may be added the portrait of the *proedros* Constantine on a recently published gold and enamel pendant (*enkolpion*), today in a private collection, which probably dates to the eleventh century, see D. Buckton – P. Heatherington, "O Saviour, save me, your servant." An Unknown Masterpiece of Byzantine Enamel and Gold. *Apollo* (August) 2006, 28–33.

[10] One has in mind the mid-twelfth-century manuscript of the chronicle of John Skylitzes now in Madrid (*Madrid Skylitzes*), which, in all probability, was produced in Norman Sicily. The miniatures that are most useful in the study of Byzantine official dress are those which appear to be reproducing slightly earlier Middle-Byzantine models (up to fol. 87), see A. Grabar – M. I. Manoussacas, L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque nationale de Madrid. Venice 1979, 148–155, 174–183 and, more recently, V. Tsamakda, The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid. Leiden 2002, esp. 373–375, 394–397. To this may be added the illustrated *epithalamion* (bridal song) *Vat. gr.* 1851, which, I believe, was created on the occasion of the wedding of Alexios, son of Manuel I Komnenos, to Agnes of France in 1179, see I. Spatharakis, The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts. Leiden 1976, 210–230, pls. 161, 164; C. J. Hilsdale, Constructing a Byzantine *Augusta*: A Greek Book for a French Bride. *Art Bulletin* 87 (2005) 458–483. For alternative attributions and dating of this manuscript see A. Iacobini, L'epitalamio di Andronico II. Una cronaca di nozze dalla Constantinopoli Paleologa, in: A. Iacobini – E. Zanini (eds.), Arte profana e arte sacra a Bisanzio. Rome 1995, 361–410; C. Hennessy, A Child Bride and Her Representation in the Vatican *Epithalamion*, cod. gr. 1851. *BMGS* 30 (2006) 115–150.

material related to mediaeval Byzantine official dress, this is almost non-existent.[11]

On the basis of what has survived it becomes evident that, down to the late twelfth century, one of the most important components of Byzantine ceremonial dress was the sleeveless mantle called the "chlamys". The *chlamys* had formed part of Byzantine official dress since the fourth century. It was worn both by the emperor and by military and civil officials. Among women, only the empress had the right to wear a *chlamys*. Judging by artistic representations (Fig. 1), the Early Byzantine *chlamys* was an ankle-length cloak of a semi-circular cut, fastened at the right shoulder with a fibula.[12] Attached at the vertical edges of the mantle was a pair of "tablia", square or rectangular textile panels of a color and decoration different from that of the rest of the garment. The imperial *chlamys* was purple with golden *tablia*, while that of the dignitaries was often white with a pair

[11] What have come down to us are items of personal adornment, like rings and *enkolpia*, which are identified by their inscriptions as belonging to Byzantine office-holders. See, for example, M. C. Ross, Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection 2: Jewelry, Enamels, and Art of the Migration Period. With an addendum by S. A. Boyd and S. R. Zwirn. Washington, D.C. ²2005, nos. 129, 156, 158; Walters Art Gallery, Jewelry, Ancient to Modern. New York 1979, no. 429; J. Durand et al. (eds.), Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises. Paris 1992, nos. 219–221; H. C. Evans – W. D. Wixom (eds.), The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843–1261. New York 1997, nos. 172, 173; M. Evangelatou – E. Papastavrou – T. P. Skotte (eds.), Το Βυζάντιο ως Οικουμένη. Athens 2001, nos. 96–98. See also above, n. 9.

[12] Portraits of Early Byzantine emperors, empresses and officials wearing the *chlamys* have survived in a variety of media. See, for example, R. Delbrueck, Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreichs. Berlin – Leipzig 1933, pls. 94–97 (silver commemorative plate of Theodosios I, 388); *idem*, Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler, nos. 2 (ivory diptych of Constantios III, cousnul of Rome, 417?), 51, 52, (ivory panels with portraits of an empress, probably Ariadne, d. 515), 64 (ivory diptych of an unidentified official, 425?), 65 (ivory diptych of Probianus, vicar of Rome, 400); G. A. Mansuelli, La fine del mondo antico. Torino 1988, 106–107, figs. 4–7 (relief sculptures adorning the basis of the obelisk of Theodosios I in the hippodrome of Constantinople); J. Inan – E. Rosenbaum, Roman and Early Byzantine Portrait Sculpture in Asia Minor. London 1966, nos. 242–243 (two statues of magistrates from Aphrodisias, second quarter of fifth century); A. Cutler – J. W. Nesbitt, L'arte byzantina e il suo publico. Parte Prima: Da Giustiniano all'età media. Torino 1986, 6–7 (mosaic panels of Justinian and Theodora with their entourage in the church of San Vitale at Ravenna, c. 547).

of purple *tablia*. According to the sixth-century chronicler John Malalas, the purple *tablia* of the dignitaries' cloak were a symbol both of office and of obedience to imperial authority, hence their purple color.[13] The fibula that kept the imperial *chlamys* in place was circular in shape with three pendants, while that of the dignitaries belonged to a distinctive type known as the crossbow fibula.[14]

The testimony of the *De cerimoniis* and other written sources, as well as that of surviving portraits of Byzantine emperors and officials dating from the ninth to the twelfth centuries (Figs. 2, 3), is unequivocal as to the continual use and importance of the *chlamys* during the Middle Byzantine period (seventh to the twelfth centuries).[15] It comprised one of the regalia with which the emperor and the empress were invested during their coronation.[16] Furthermore, the emperor wore the *chlamys* while participating in the celebrations for the most important religious feasts of the Christian calendar,[17] as well as when presiding over certain secular ceremonies of the court, like audiences, promo-

---

[13] John Malalas, Chronographia II, 8 (23, 66 – 25, 15 Thurn).

[14] The imperial fibula can be seen clearly depicted on the commemorative plate of Theodosios I and in the mosaic panel of Justinian at San Vitale in Ravenna, see n. 12 and Fig. 1. To my knowledge, there are no extant examples. On the contrary, the crossbow fibula of Early Byzantine officials is very well-attested in the archaeological record, see, for example, J. P.C. Kent – K. S. Painter, Wealth of the Roman World, AD 300–700. London 1977, nos. 19–25; J. Garbsch – B. Overbeck, Spätantike zwischen Heidentum und Christentum. Munich 1989, nos. 11, 13–15; Ai. Yeroulanou, Diatrita. Gold Pierced-work Jewellery from the 3rd to the 7th Century. Athens 1999, 52–54, nos. 170–179.

[15] For surviving portraits see A. Cutler – J.-M. Spieser, Byzance médiévale, 700–1204. Paris 1996, figs. 107–108 (mosaic panel with an unnamed emperor in the narthex of Hagia Sophia at Constantinople, late ninth or early tenth century), 280 (portrait of Alexios I Komnenos in *Vat. gr.* 666, fol. 2r, *terminus post quem* 1109–1111); Evans – Wixom, Glory no. 42 (portrait of the *patrikios, praipositos,* and *sakellarios* Leo and of his brother, the *protospatharios* Constantine in *Vat. reg. gr.* 1, fols. 2v, 3r, 940s), on page 82 (portrait of Nikephoros III Botaneiates in *Coislin* 79, fol. 1(2bis)r, 1078–1081); A. Karakatsanis (ed.), Treasures of Mount Athos. Thessalonike 1997, 200 (portrait of unidentified dignitary(?) in *Dionysiou* 61, fol. 1v, second half of eleventh century); Spatharakis, Portrait figs. 42 (portrait of the *proedros* John in Speer Library, *cod. acc. no.* 11.21.1900, fol. I*r, second half of eleventh century), 45 (unidentified official in *Laura* A 103, fol. 3v, twelfth century).

[16] De cer. 2, 1, 1–2 31; 11, 1–12, 5; 16, 1–17, 23 (Vogt), 1, 439, 21–440, 11 (Reiske); Michael Attaleiates, Historia 157, 15–18 (Pérez Martín); John Cinnamus, Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum 28, 20–21 (Meineke); Nicetas Choniates, Historia 46, 6–8 (van Dieten).

[17] De cer, 1, 175, 1–179, 5 (Vogt).

tions, and the reception of foreign visitors.[18] Like their sovereign, Middle Byzantine officials often wore this stately mantle when taking part in the secular and religious ceremonies that punctuated life in court.[19] Some were actually invested with the *chlamys* that was appropriate to their rank by the emperor himself on the day of their promotion.[20] Certain categories of officials, such as the *patrikioi*, owned several *chlamydes*, made of different fabrics and varied in terms of their color and decoration, which they wore on different occasions in accordance with the requirements of court protocol.[21]

Compared to its Early Byzantine predecessor, the Middle Byzantine *chlamys* appears to have been much more elaborate and colorful in appearance. It was made of purple, bright red, brownish red, blue, green, yellow, and white fabrics and patterned with geometric, vegetal, or even animal motifs.[22] The decorative borders–most probably gold-embroidered–that went round its edges enhanced its ornate aspect. As for the *tablia*, those of the imperial *chlamys* remained gold-embroidered, as was the case in the earlier period. On the other hand, those which adorned the cloaks of officials were no longer exclusively purple, but differed in color and decoration according to the rank of the bearer.[23] Judging by artistic representations, the cut of the Middle

---

[18] See, for example, op. cit. 1, 127, 1–129, 25; 160, 1–17; 2, 11, 3–5; 26, 3–22; 33, 3–20; 37, 3–5; 40, 4–8; 44, 3–15 (Vogt), 1, 566, 15–567, 21; 583, 14–19; 587, 20–21; 593, 18–21 (Reiske).

[19] Op. cit. 1, 7, 16–18; 65, 4–9; 78, 4–7; 82, 4–6; 84, 5–7; 89, 4–7; 94, 18–19; 107, 3–4; 119, 5–11; 137, 6–7; 169, 16–21; 2, 48, 9–27; 65, 7–11; 112, 3–4; 160, 11–17 (Vogt), 1, 574, 6–575, 14; 578, 19–20; 579, 8–12; 585, 5–7; 588, 19–589, 2; 641, 9–17 (Reiske).

[20] Op. cit. 1, 26, 1–28, 7; 33, 1–35, 3; 36, 1–8; 37, 1–38, 7 (Vogt); cf. N. Oikonomidès, Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Paris 1972, 97. According to the testimony of Liudprand of Cremona, in the tenth century, the Byzantine emperor, would also bestow "cloaks of honour" to court officials, along with grants of money, on Palm Sunday, in a manifestation of imperial largesse, see Fr. A. Wright, The Works of Liudprand of Cremona. London, 1930, 212. Whether these cloaks were actually *chlamydes* is not possible to say.

[21] De cer. 1, 19, 12–14; 65, 5–6; 102, 25–26; 116, 21–23; 119, 5–9; 132, 20–23; 151, 8–11; 160, 4–7; 169, 16–20; 2, 48, 19–20; 86, 10–12; 94, 8–12 (Vogt).

[22] In artistic representations, the *chlamys* is, as a rule, depicted adorned with geometric or vegetal motifs. Possible references to *chlamydes* decorated with images of animals may be found in the De cer. 1, 119, 9 (peacocks), 169, 19 (lions) (Vogt).

[23] Op. cit. 1, 65, 4–10; 2, 94, 8–12 (Vogt). There is evidence to suggest that the *tablia* that were appropriate to a particular dignity were acquired separately, at the time of promotion, see Oikonomidès, Listes 95. Furthermore, it seems that the same

Byzantine *chlamys* did not form a perfect semi-circle. Neither was it always full-length, as the Early Byzantine one had been, but sometimes reached only to mid-calf. It was fastened at the right shoulder as had been the earlier practice or, in what seems to be a Middle Byzantine development, at the front with one or two clasps.[24] Yet, the types of fibulae that kept the mantle in place had changed. Judging by representations, the imperial circular fibula with pendants was replaced by a plain circular type or an arch-topped rectangular one, most probably set with gems or enamelled. None is extant. As to the fibulae of officials, the Early Byzantine crossbow type went out of use in the Middle Byzantine period. In portraits of Middle Byzantine officials the devices holding their *chlamydes* in place are not always clearly depicted. When they are distinguishable, they appear to be brooches of circular shape.[25] To my knowledge, none has been securely identified in the archaeological record so far.

Whatever the differences in appearance between the Early and the Middle Byzantine *chlamys*, only natural when one considers the centuries-long history of the garment, the similarity in basic form, the recurrence of the *tablia*, and, above all, the continuous usage of the

dignitary could own different kinds of *tablia*, which he could attach to his mantle according to the occasion. This could be the case with the *patrikioi*, who would wear their white *chlamydes* with either golden or red *tablia*, see De cer. 1, 19, 12–14; 65, 5–6; 102, 25–26; 132, 22–23; 151, 9–11; 2, 94, 10–11 (Vogt). The *tablia* do not appear consistently in Middle Byzantine portrayals of officials dressed in a mantle that otherwise looks like the *chlamys*, see, for example, the *patrikios* Leo, the *protospatharios* Constantine, and the unidentified figures in *Dionysiou* 61 and in *Laura* A 103 (n. 15). E. Piltz has suggested that perhaps the lack of a *tablion* was indicative of (lower?) rank position, see her Middle Byzantine Court Costume, in: H. Maguire (ed.), Byzantine Court Culture from 829 to 1204. Washington, D.C. 1997, 49. One wonders whether the mantle without the *tablia* was still considered a *chlamys* or whether it had a different name. There is a reference to "plain *chlamydes*" (χλανίδια λιτὰ) in the De cer. 1, 116, 23 (Vogt), worn by the *patrikioi* on the feast of the Exaltation of the Cross on September 14, but one cannot claim that the author is referring to *chlamydes* without *tablia*, even though it is tempting to think so.

[24] The occasions on which the *chlamys* was worn fastened at the front were prescribed in the ceremonial handbooks, see Oikonomidès, Listes 167, 189.

[25] Another type which may have been employed at that time is the pin-type fibula. It can be seen in the portrayal of certain Christian martyrs who were anachronistically depicted in Byzantine court dress, see, for example, C. Mango, The Monastery of St. Chrysostomos at Koutsovendis (Cyprus) and Its Wall Paintings. *DOP* 44 (1990) 89, pl. 8b, fig. 144 (St. George, c. 1100).

term "chlamys" and its derivatives to describe the principal state official mantle in the Middle Byzantine period, imply a will on the part of the imperial government to maintain the appearance of uninterrupted continuity with the past, namely the time of the first Christian Roman emperors if not an even more distant Roman era. It is interesting to note in this respect that in the sixth century, the chronicler Malalas ascribed an ancient Roman pedigree to the *chlamys*. According to him, it was first adopted by Numa Pompilius, king of Rome after Romulus and Remus, as the official mantle for himself and his dignitaries.[26] Considering that in mediaeval times the Byzantines continued to call themselves "Romans" and held tenaciously to the belief that their polity was the continuation of the Roman Empire,[27] one could suggest that the continual use of the "Roman" *chlamys* may have served as yet another means of highlighting the Roman origins of the imperial establishment in Constantinople.[28]

---

[26] See above, n. 13.

[27] References to the Byzantines as "Romans" in mediaeval Byzantine texts are too numerous to list individually. However, as an indicative example one may mention the acclamations addressed by the demes to the emperor on the day of his coronation, when the ruler was hailed as "emperor of the Romans", see De cer. 2, 4, 16–17, 19–20, 23–24 (Vogt). See, also, M. Mantouvalou, Romaios–Romios–Romiossyni. La notion de «Romain» avant et après la chute de Constantinople. *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 28 (1979–1985) 173–182; on the concept–central to Byzantine political theory–of the Byzantine Empire as the continuation of the Roman Empire and on its development and elaboration over time, see, among others, F. Dölger, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner. Reprinted in his Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Darmstadt 1964, 70–115, esp. 71–80, 98–101; H. Ahrweiler, L'idéologie politique de l'Empire byzantin. Paris 1975, 48–50; E. Chrysos, The Roman Political Identity in Late Antiquity and Early Byzantium, in: K. Fledelius (ed.), in cooperation with P. Schreiner, Byzantium. Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies Copenhagen, Major Papers. Copenhagen 1996, 7–16. The assumption of the title "emperor of the Romans" by western rulers, beginning with Charlemagne in 800, provoked the angry reaction of the Byzantine government, which considered it as an act of usurpation of its rights and prerogatives, see, for example, Wright, Liudprand of Cremona 263–266.

[28] Note that the story of the origins of the *chlamys* attested by Malalas in the sixth century was repeated in the Souda Lexicon, a Byzantine compilation of the late tenth century, see Suidae Lexicon s.v. χλαμύς (IV 809 Adler). It was also copied by the twelfth-century chronicler George Cedrenus, Compendium historiarum 1, 34, 4 – 35, 6 (Bekker). However, it is not possible to say whether it was well-known in court circles during the Middle Byzantine period.

The *chlamys*, of course, was not the only ceremonial mantle in the Middle Byzantine court.[29] However, it appears to have been the one worn on the most solemn and stately occasions. Moreover, judging by the portraits that have come down to us, Middle Byzantine officials preferred to be portrayed in the *chlamys*-costume more often than in any other attire.[30] This seems to suggest that they believed that the concept of belonging to the administrative or military establishment of the empire was best expressed by being portrayed in the *chlamys*. Why this was so may be explained by an investigation of the mantle's symbolic connotations as deduced both from contemporary texts and from official portraiture.[31] As pointed out earlier, the *chlamys* constituted one of the coronation insignia. What is more, it was worn by the emperor when he received his court, when he promoted individuals to higher office, and when he granted formal audience to diplomatic delegations. Consequently, one may claim that the *chlamys* was the mantle worn by the Byzantine emperor in his attribute as the head of state and as the source of all authority from which all offices and dignities were obtained. The *chlamys* of the Byzantine officials, which some received from the hands of the emperor himself, was a visual statement of the bond that existed between themselves and their sovereign. It highlighted their proximity to the center of power and pointed towards the source of their delegated authority which they could le-

---

[29] Another type of sleeveless mantle, also worn by both the emperor and his dignitaries, civilian and military, was the "sagion". Its name is probably derived from the Roman "sagum", which was a rough, woolen military cloak. It is not possible to say in what way the Middle Byzantine *sagion* differed from the *chlamys*, apart from the fact that it lacked the *tablia*. Perhaps, it was a shorter type of mantle. The imperial *sagia* were luxurious garments made of purple or gold-woven fabrics and adorned with gold-embroidered borders and pearls, see, for example, De cer. 1, 63, 17–18; 175, 6; 2, 1, 8 (Vogt), 1, 522, 8–9; 567, 2; 634, 14–16 (Reiske). Those of the dignitaries appear to have been comparatively less ornate, either purple (ἀληθινὰ) or red (ῥοῆς) in color, see, for example, op. cit. 1, 73, 18–19; 74, 1–2; 92, 7; 101, 13; 155, 19; 2, 49, 13, 21; 69, 7; 76, 16 (Vogt), 1, 521, 22; 524, 14–15; 539, 8 (Reiske). Apparently some dignitaries, like the *patrikioi*, the *magistroi*, the *silentiarioi*, and the *praipositoi*, owned *sagia* of both colors. In contrast to the *chlamys*, the *sagion* is never mentioned in ceremonial handbooks as one of the insignia of Byzantine officials. The only official who appears to have owned a *sagion* that was particular to his office, though not given to him upon his promotion, was the *proedros tes synkletou*; it was pink(?) in color, woven with gold (δίῥοδον διάχρυσον), see op. cit. 1, 443, 2–3 (Reiske).

[30] See Parani, Reconstructing, appendix 3, nos. 1, 2, 17, 19, 20, 23, 24, 26, 31.

[31] For a more detailed discussion, see op. cit. 16–17.

gitimately exercise uncontested. These ideas were given pictorial expression in one of the dedicatory miniatures of an eleventh-century Byzantine manuscript of the Homilies of St. John Chrysostom, *Coislin* 79, now in the Bibliothèque nationale of France.[32] On fol. 2[r] the emperor is portrayed enthroned on a magnificent throne, which is flanked by four standing officials (Fig. 2). Behind the imperial throne, which is likened to the morning star in the epigram that accompanies the image, stand the personifications of Truth and Justice. According to the same epigram, the officials, noble of soul, represent the pinnacle of men loyal to the virtuous emperor. They are not named; only their individual titles accompany their portraits. The emperor and three of his officials are portrayed in their *chlamys*-costume. The shared mantle clearly identifies all as members of the same establishment, with the emperor at its head and the officials as the recipients of his light and power.

Considering then the importance of the *chlamys* and its long history, it is surprising to discover that in the Late Byzantine period it disappears almost completely. It no longer constituted one of the coronation insignia of the Byzantine emperor and there are no surviving Late Byzantine portraits of him wearing one.[33] What is more, judging by the literary and the pictorial evidence, the majority of Byzantine officials and dignitaries no longer wore it. Significantly, the term "chlamys" is not mentioned even once by pseudo-Kodinos in his

---

[32] The manuscript was originally made to be presented as a gift to Michael VII Doukas (1071–1078). However, following Michael's abdication, it was offered to his successor Nikephoros III Botaneiates (1078–1081). The three original dedication miniatures, including the one discussed here, were maintained with minor alterations to the facial features of the emperor and the necessary renaming of the imperial portraits, while a fourth, entirely new, dedicatory miniature was added at the time, see Evans – Wixom, Glory no. 143, with earlier bibliography.

[33] The *chlamys* is not mentioned among the coronation insignia in the chapter on imperial coronations included in the fourteenth-century ceremonial handbook of pseudo-Kodinos, see Pseudo-Kodinos, De officiis VII (252, 1 – 273, 18 Verpeaux). Nor is it mentioned in other descriptions of imperial coronations that have come down to us from the Late Byzantine period, see Verpeaux (ed.), Pseudo-Kodinos, appendix VI, 351–361; John Cantacuzenus, Historiae I, 51 (1, 196, 8 – 204, 3 Schopen); G. P. Majeska, Russian Travelers in Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Washington D.C. 1984, 104–113. See, also, Parani, Reconstructing 14–16. The latest surviving portrait of a reigning emperor in the *chlamys* is that of Alexios I Komnenos (1081–1118) in *Vat. gr.* 666, fol. 2[r], see Cutler – Spieser, Byzance fig. 280.

mid-fourteenth-century ceremonial handbook.[34] His treatise and existing portraits of Late Byzantine officials make it evident that the *chlamys* had been abandoned as the distinctive dress of Byzantine office-holders in favor of caftans, coats, and head-dresses of oriental, mainly Turkic and Central Asian, appearance and derivation. The most common type of garment worn by Late Byzantine officials–and the one most often represented–was the caftan, made of costly fabrics adorned with geometric, vegetal, or animal motifs (Figs. 4, 7, 8). It was ankle-length and had a vertical opening all the way down the front that was secured with a row of spherical buttons. It could be ample or, more often, tight-fitting, with long sleeves. As a rule, it was worn with an impressive long belt, apparently made of leather and adorned with metal decorative attachments.[35] This type of garment is commonly identified with the "kabbadion" mentioned by pseudo-Kodinos.[36] The name is probably derived from the Persian word "qabā'", denoting a luxurious robe with long sleeves, open down the front and secured with buttons.[37] Other types of garments of oriental extraction that became part of Late Byzantine official ceremonial dress were the "lapatzas", a coat with exceedingly long sleeves that were provided with slits for the arms,[38] and the "epilourikon", possibly a type of coat

[34] This observation is based on the text as it appears in Verpeaux´s edition. Elsewhere I have argued that the "tamparion", which according to pseudo-Kodinos was worn by the four highest officials of the state, is a mantle and should be identified as the descendent of the Middle Byzantine *chlamys*, see Parani, Reconstructing 63–64. Surviving portraits of high officials in this Late Byzatnine mantle are rare, see op. cit. appendix 3, nos. 38, 43, 66. E. Piltz, in her Le costume officiel des dignitaires byzantins à l'époque paléologue. Uppsala 1994, while at first seeming to agree with the identification of the *tamparion* as a mantle (p. 52), later goes on to say that it was actually a kind of long tunic (p. 75).

[35] See, also, J. Albani – P. Kalamara – A. Mexia (eds.), The City of Mystras. Athens 2001, figs. 159 (miniature portrait of the *protostrator Theodore Synadenos* in Bodleian Library, *MS. Lincoln College gr.* 35, fol. 8^{r}, 1327–1342), 163 (portrait of the *skouterios* Kaniotes in the church of Hodegetria, Brontocheion Monastery, Mistra, after 1366).

[36] Pseudo-Kodinos, De officiis II (141, 1 – 166, 29 Verpeaux).

[37] LBG s.v. καβάδιον. On the oriental garment see Y. K. Stillman, Arab Dress. A Short History. From the Dawn of Islam to Modern Times. Leiden 2000, 12, 51. On the popularity of caftans in general throughout the Islamic world, see op. cit. 47, 63–64.

[38] The empty potions of the sleeves were tucked in the belt at the back of the bearer, see Pseudo-Kodinos, De officiis IV (218, 29 – 219, 21 Verpeaux). See, also, Br. Cvetković, Prilog proučavanju vizantijskog dvorskog kostima–γρανάτζα, λαπά-

which, according to pseudo-Kodinos, was of oriental derivation and was, as a rule, worn in association with a turban.[39]

τζας. *ZRVI* 34 (1995) 143–156. The term "lapatzas" is of Arabic-Persian extraction, probably derived from the word "libās", meaning garment, see LBG s.v. λαπάτζας; Cvetković, Prilog 147; F. Steingass, A Comprehensive Persian-English Dictionary. New Dehli 2006, 1116. To my knowledge, there is only one surviving portrait of a Byzantine official in an outer garment that could be identified with the *lapatzas*, see R. Etzeoglou, Quelques remarques sur les portraits figurés dans les églises de Mistra. *JÖB* 32/5 (1982) 515–516; Albani – Kalamara – Mexia (eds), City of Mystras fig. 165. For examples of Bulgarian and Serbian dignitaries in the *lapatzas* see Cvetković, Prilog, illustrations opposite p. 152. The Byzantine emperor wore a garment similar to the *lapatzas*, called the "granatza", though with both sleeves hanging freely at the sides and reaching down to his ankles, Pseudo-Kodinos, De officiis IV (218, 29 – 219, 5 Verpeaux). The etymology of the term "granatza" remains unknown, though Cvetković, Prilog 154, posits an ultimate Armenian derivation for it. Tunics of possible oriental extraction with exceedingly long sleeves, which were gathered at the wrists when not hanging down freely, had formed part of Middle Byzantine court costume in the eleventh century, see Parani, Reconstructing 55. However, in my opinion, the adoption in the Late Byzantine period of the coat with the exceedingly long sleeves, which were provided with slits for the arms to come through, should be attributed to the influence of contemporary Turkish fashions, as seen reflected, for example, in the attire of *amīr* Basil Giagoupes, a christian military official of Seljuk sultanate of Rūm, portrayed as donor in Kırk dam altı kilise, Hasan Dağı (1282–1295), N. – M. Thierry, Nouvelles églises rupestres de Cappadoce. Région du Hasan Dağı. Paris 1963, 206, pl. 94, fig. 49. It is interesting to note that, among the members of the Turkish upper classes, especially in the Mamluk state, the length of the sleeves of such a coat was considered indicative of the status of the bearer: the longer the sleeves, the higher his rank, see Stillman, Arab Dress 65.

[39] Pseudo-Kodinos, De officiis II (158, 25 – 159, 2, 12–16; 160, 6–8, 11–13; 161, 25–27; 162, 9–11, 21–24; 163, 1–4 Verpeaux), IV (206, 17–19 Verpeaux), VII (273, 1–15 Verpeaux); Piltz, Costume officiel 53. In the Middle Byzantine period, the "epilorikon" [sic] was a type of protective garment worn by soldiers over their mail cuirasses, see LBG s.v. ἐπιλώρικον. On occasion, emperors would wear a luxurious variation of it when celebrating a military triumph, see Parani, Reconstructing 118–119. However, the Middle Byzantine *epilorikon* did not form part of official dress, by contrast to the Late Byzantine *epilourikon*, which was worn in court by both military and civilian officials. Unfortunately, pseudo-Kodinos does not describe the later garment, nor does he mention whether it was worn over armour or not. One wonders whether the *epilourikon* could be identified with any of the different types of protective garments that are depicted worn by military saints over their cuirasses in thirteenth- and fourteenth-century Byzantine pictorial contexts and which include waistcoats, jackets, and short, sleeveless tunics, see op. cit. 120. Some of the represented protective garments appear to have a lining of mail, a feature which has been attributed to the influence of Islamic practices on Byzantine military equipment, op. cit. 120–121; see, also, D. Nicolle, Arms and Ar-

As to head-dresses, in addition to the turban, pseudo-Kodinos ascribes oriental origins to another type of head-cover worn at court, namely the "skaranikon".[40] The *skaranikon* was one of the insignia of Late Byzantine officials and its color and type of decoration denoted the rank of the bearer.[41] The *skaranika* of most dignitaries from the *megas domestikos* down to the *protoierakarios* were adorned with portraits of the emperor standing, enthroned, or on horseback.[42] The presence of the imperial portrait indicated not only the source of the authority of the officials but also highlighted their proximity to the emperor.[43] The *skaranikon* has been identified with the cylindrical head-dress with the flat or rounded top adorned with the image an enthroned imperial figure that is commonly depicted in Late Byzantine portraits of officials (Figs. 4, 8).[44]

Eastern parallels may be found also for two other types of head-dresses which appear in portrayals of Late Byzantine officials. The first type is the hat with a broad brim and what looks like a conical top, which can be seen worn by the anonymous officials standing behind the enthroned emperor, to the right, in the miniature representing John VI Kantakouzenos presiding over the Church Council of 1351 in *Par. gr.* 1242, fol. 5v (Fig. 5).[45] It is very similar to the "sarāqūj", a hat with a pointed conical crown and brim of Central Asian origin, which appears in Islamic miniature painting already in the mid-thirteenth

mour of the Crusading Era, 1050–1350. White Plains, N.Y. 1988, no. 127A. The identification of the *epilourikon* with the mail-lined garment of the military saints would explain why pseudo-Kodinos ascribed an oriental origin to it. However, the existing evidence does not allow one to construct a case of equivalence between the two garments and any association between them must remain conjectural.

[40] Pseudo-Kodinos, De officiis IV (206, 19–20 Verpeaux).

[41] Op. cit. II (145, 23 – 166, 20 Verpeaux).

[42] Ibid.

[43] Cf. Piltz, Costume officiel 65–67.

[44] Parani, Reconstructing 69–70. The head-dresses of the *megas primikerios* John, the *protostrator* Theodore Synadenos, and the *skouterios* Kaniotes (see above, n. 35) belong to this type. One should note at this point that some believe that the *skaranikon* was a type of tunic and the Late Byzantine successor of the Middle Byzantine *skaramangion*, see A. Kazhdan, Skaranikon. ODB III 1908–1909. However, this interpretation has not gained wide acceptance.

[45] Durand et al. (eds.), Byzance 419. This type of hat should perhaps be identified with the "skiadion", mentioned by pseudo-Kodinos as worn by both the emperor and his officials, see Pseudo-Kodinos, De officiis II (141, 3 – 166, 20 Verpeaux). See, also, Parani, Reconstructing 70.

century (Fig. 6).[46] The second type of official head-dress for which an Islamic connection may be argued is the impressive head-cover of the *logothetes tou genikou* Theodore Metochites, who was portrayed as donor in the inner narthex of the Chora Monastery (Kariye Camii) in Constantinople (1315–1320/1) (Fig. 7). In appearance, the high-rising head-dress is reminiscent of a turban. One should not exclude the possibility, however, that it was in fact a hat, consisting of a fabric cover over some sort of frame or padding. Such high-rising head-covers, turbans as well as padded hats, were popular among officials and members of the military aristocracy of the Mamluk sultanate of Egypt.[47]

The change in the character of mediaeval Byzantine official dress, implied by the adoption of the oriental styles just described, seems to have been accomplished by the end of the thirteenth and the beginning of the fourteenth century: the earliest surviving portrait of a Byzantine official in a *kabbadion* and a *skaranikon* known to me dates from that time (Fig. 8).[48] It is true that the Byzantines wore caftans prior to the thirteenth century.[49] Moreover, instances of imitation of oriental (in this case Arab) fashions in the Byzantine court may be identified from a much earlier date.[50] Among the most obvious exam-

---

[46] Mayer, Mamluk Costume 30–31; Stillman, Arab Dress 68, fig. 19.

[47] See Mayer, Mamluk Costume 31. A possible Mamluk influence for the head-cover of Metochites has also been postulated by E. A. Zachariadou, Η καλύπτρα του Μετοχίτη και οι αραβικοί αριθμοί στη Μονή της Χώρας, in: Δέκατο όγδοο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης. Πρόγραμμα και περιλήψεις εισηγήσεων και ανακοινώσεων. Athens 1998, 25.

[48] A. Bank, Iskusstvo Vizantii v sobraniiakh SSSR, vol.3. Moscow 1977, no. 1010.

[49] It has been argued that the "skaramangion", an item of Middle Byzantine ceremonial attire often mentioned in the *De cerimoniis*, was in fact a short "rider's caftan", see N. P. Kondakov, Les costumes orientaux à la cour byzantine. *Byz* 1 (1924) 7–49; Fr. Cumont, L'uniforme de la cavalerie orientale et le costume byzantine. *Byz* 2 (1924) 181–191. See, also, Piltz, Court Costume 45; Parani, Reconstructing 60–61. To my knowledge, the earliest surviving representation of a caftan of the type that was to become popular in the Late Byzantine period is found in the church of the Hagioi Anargyroi at Kastoria in Greece and is dated to c.1180. In the donors' panel, the son of the donor of the second layer of the painted decoration of the church is shown wearing a short-sleeved caftan that has a vertical opening at the front secured with buttons and is held at the waist with a belt adorned with metal attachments, see S. Pelekanidis – M. Chatzidakis, Kastoria. Athens 1985, 43, fig. 23.

[50] A. Grabar has suggested that the adoption of oriental fashions in the Byzantine court during the Middle Byzantine period was a deliberate act on the part of the imperial government and should be associated with the renovation of the impe-

ples are striped tunics worn under a shorter outer tunic and visible below its hem,[51] arm-bands adorned with pseudo-kufic characters that were sewn onto tunics in imitation of Arab *tirāz* bands,[52] and turbans.[53] However, what distinguishes the Late Byzantine development from such earlier occurrences of adoption of oriental fashions in the imperial palace is the fact that in the later period the imported designs

rial wardrobe by the emperor Theophilos (829–842), which, according to the same scholar, was probably undertaken in the aftermath of the Byzantine embassy to Baghdad in 830. It was, apparently, following this embassy that the emperor decided to build a palace which imitated Arab palaces in design and decoration at Bryas, an Asiatic suburb of Constantinople, see A. Grabar, Le succès des arts orientaux à la cour byzantine sous les Macédoniens. *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst*, 3rd ser., 2 (1951) 32–60; reprinted in his L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge, vol. 1. Paris 1968, 286, 289. However, the chronicle that mentions the renovation of the imperial wardrobe does not associate it with the embassy in any way, nor does it mention specifically that this renovation comprised the introduction of new fashions. According to it, the emperor, who loved adornment, had golden-woven imperial vestments made; there is no reference to the dress of court officials being affected by this renovation, see Leo Grammaticus Chronographia, 215 (Bekker); translated in English by C. Mango, The Art of the Byzantine Empire: 312–1453, Sources and Documents. Toronto 1986, 160–161.

[51] The official to the far right in the miniature representing the enthroned emperor flanked by four officials in *Coislin* 79, discussed earlier, wears such a striped undergarment (Fig. 2). For striped garments as a feature of Arab dress, see Stillman, Arab Dress 59.

[52] Such bands may be seen, for example, on the outer tunic of the *protospatharios* Michael Skepides, portrayed at Karabaş kilise, Soğanlı, in Turkey, see N. Thierry, L'art monumental byzantin en Asie Mineure du XIe siècle au XIVe. *DOP* 29 (1975) 93, fig. 28. They can also be seen on the tunics of some of the officials in the *Madrid Skylitzes*, see Grabar – Manoussacas, Skylitzès pl. I, fig. 7. On the tradition of *tirāz*, that is, textiles bearing honorific or religious inscriptions, in the Arab world, see Stillman, Arab Dress 40–41, 120–137. See, also, Sh. S. Blair, Inscriptions on Medieval Islamic Textiles, in: M. A. M. Salim et al., Islamische Textilkunst des Mittelalters: Aktuelle Probleme (*Riggisberger Berichte* 5). Riggisberg 1997, 97–100.

[53] The *protospatharios* Skepides at Karabaş kilise wears a turban, see previous note. See also, Parani, Reconstructing 67–68. There is literary evidence to suggest that the habit of wearing turbans during the Middle Byzantine period was not confined to members of the court, but was more widespread, see C. Mango, Discontinuity with the Classical Past in Byzantium, in: M. Mullett – R. Scott (eds.), Byzantium and the Classical Tradition. Birmingham 1981, 51–52. For the turban as an element of male dress in Middle Byzantine Cappadocia in particular, see J. L. Ball, Byzantine Dress. Representations of Secular Dress in Eighth- to Twelfth-Century Painting. New York 2005, 65–67, though the author's assertion that turbans were unknown in Constantinople prior to the Late Byzantine period should be treated with caution.

came to supplant more traditional "Roman" ceremonial garments like the *chlamys*.

At first glance, this development appears incongruous with the fundamental concepts underpinning the cultural identity of the Byzantines and, more particularly, that of the Byzantine ruling class, namely, the Byzantines' perception of themselves as "Romans" and of their state as the only legitimate continuation of the Roman Empire; their Orthodox Christianity; their pride in the superiority of their Hellenic culture; their view of non-Christian peoples, including the Turks and the Mongols, as barbarians; and their adherence to tradition and a concomitant suspicion of overt innovation. Considering the function of ceremonial dress as a signifier of the political and cultural values of particular social groups, it is reasonable to ask whether the change in official ceremonial attire observed in the Late Byzantine period was symptomatic firstly, of the abandonment of traditional Byzantine political ideology with its ecumenical pretensions that were founded on the "Roman" claim of the Byzantine state and, secondly, of a fundamental change in the self-perception of the Byzantine élite on the one hand and in the official self-image that it wished to project on the other. The answer to this question will have to be negative on all counts. Late Byzantine emperors upon their coronation continued to be acclaimed as emperors "of the Romans" as they had been in the Middle Byzantine period.[54] This is but one indication that the official political ideology of the Byzantine Empire not only remained unaltered, but was clung to doggedly by representatives of both the State and the Church even in the face of an adverse historical reality that no longer justified such an adherence.[55] Characteristic of this attitude is the brazenness with which pseudo-Kodinos, writing his ceremonial handbook around the middle of the fourteenth century,

---

[54] See, for example, Verpeaux (ed.), Pseudo-Kodinos, appendix VI, 357, 2–14 (coronation of Manuel II Palaiologos in 1392). See, also, above, n. 27.

[55] Surveys of the writings of Late Byzantine intellectuals, both laymen and clergymen, furnish numerous passages in which the traditional Byzantine imperial theory is being reiterated with apparent conviction, see, for example, H.-G. Beck, Reichsidee und nationale Politik im spätbyzantinischen Staat. *BZ* 53 (1960) 86–94; I. Ševčenko, The Decline of Byzantium Seen Through the Eyes of Its Intellectuals. *DOP* 15 (1961) 169–170; M. Angold, Byzantine 'Nationalism' and the Nicaean Empire. *BMGS* 1 (1975) 49–68; A. Stauvridou-Zafraka, Νίκαια και Ήπειρος τον 13ο αιώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθειά τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία (*Εταιρεία Βυζαντινών Ερευνών* 7). Thessalonike 1990, 199–218. See also below, n. 57.

could claim that the Byzantine emperor–"the emperor of the Romans"–was being honored by both eastern and western nations as the legitimated successor of Alexander the Great and Constantine I![56] As to the sense of identity of the Byzantine élite, it is true that certain intellectuals from the ranks of the civilian and the ecclesiastical administration did realize that their state had entered a stage of terminal political decline and came to question the cultural and moral superiority of Byzantium *vis-à-vis* its neighbors in East and West. It is also true that, since the twelfth century, if not earlier, and in response to the pretensions of the Papacy and the Latin West which had their own claims on the Roman imperial heritage, more emphasis was being placed on the Orthodox and the Hellenic components of the Byzantine identity, that is, on those two elements that distinguished the Byzantines from their western antagonists. However, as already pointed out, the Roman component of this identity was neither ceded to the West nor renounced, but remained alive down to the demise of the Empire. What is more, the traditional view of the non-Christian peoples of the East and, especially, the Turks as barbarians was still very much alive in the Late Byzantine period, despite the fact some intellectuals were willing to concede that they had certain positive traits. It could be claimed, then, that in the Late Byzantine period the basic tenets of the Byzantine identity remained the same; what had changed under the influence of current historical conditions was the significance accorded to each in the collective consciousness of the Byzantines. It should be pointed out, however, that the evidence for this subtle change in emphasis is mostly derived from the personal writings of Late Byzantine authors. In official contexts it is the traditional Roman universalist ideas that continue to be advanced.[57] Thus, we find Late Byzan-

---

[56] Pseudo-Kodinos, De officiis II (207, 3–8 Verpeaux). Having said this, it should be pointed out that pseudo-Kodinos's claim is not entirely without foundation, as in official correspondence with the Muslim courts of the Mamluks and the Ilkanids, the Byzantine emperor was indeed recognized as the heir of Alexander the Great, see D. A. Korobeinikov, Diplomatic Correspondence between Byzantium and the Mamlūk Sultanate in the Fourteenth Century. *Al-Masāq* 16/1 (2004) 53–74, esp. 63–65. I thank Dr. Korobeinikov for providing me with a copy of his article.

[57] On the complicated question of Byzantine identity in the Middle and Late Byzantine periods see Ševčenko, Decline 167–186; P. J. Alexander, The Strength of Empire and Capital as Seen through Byzantine Eyes. *Speculum* 37 (1962) 339–357; P. Charanis, How Greek was the Byzantine Empire? *Bucknell Review* XI/3 (1963) 101–116; H. Ditten, Βάρβαροι, Ἕλληνες und Ῥωμαῖοι bei den letzten byzantinischen Geschichtsschreibern, in: Actes du XII[e] congr. int. d'ét. byz. Ochrid, vol.

tine officials, decked out in caftans and oriental-looking head-dresses, participating in the ceremonial stations of court life as "Romans" and as the subjects of "the emperor of the Romans",[58] with no apparent awareness of a contradiction between the signifier–their ceremonial dress–and the significance–the sense of "Roman" identity–it was supposed to convey.

Given, then, that the official self-image which the Late Byzantine ruling class wished to project remained more or less the same, the abandonment of the traditional "Roman" *chlamys* after nine centuries of use gives rise to a series of questions. How did the change in Late Byzantine official ceremonial dress come about? Were Byzantine official circles sensible of a possible discordance between the origins and character of the new ceremonial costume and the traditional political and cultural values it was supposed to embody? Did they make any attempt to reconcile innovation with tradition by "romanizing" the recently-adopted garments and head-dresses?

The adoption of oriental fashions by the Byzantines is not surprising in itself. There was a long tradition of cultural interaction between Byzantium and the Islamic world, which, apparently, was not hin-

2. Belgrade 1964, 273–299; AHRWEILER, Idéologie 60–64, 103–114; P. GOUNARIDIS, 'Grecs', 'Hellènes' et 'Romains' dans l'état de Nicée, in: B. KREMMYDAS – Ch. MALTEZOU – N. M. PANAGIOTAKES (eds.), Αφιέρωμα στον Νίκο Σβορώνο, vol. 1. Rethymno 1986, 248–257; R. BROWNING, Greeks and Others. From Antiquity to the Renaissance, in his History, Language and Literacy in the Byzantine World. Northampton 1989, no. II; M. ANGOLD, Autobiography & Identity: The Case of the Later Byzantine Empire. *BSl* 60 (1990) 36–59; P. MAGDALINO, Byzantine Snobbery, in: M. ANGOLD (ed.), The Byzantine Aristocracy, IX–XIII Centuries (*British Archaeological Reports, International Series* 221). Oxford 1984, 58–78, reprinted in P. MAGDALINO, Tradition and Transformation in Medieval Byzantium. Aldershot 1991, no. I; *idem*, Hellenism and Nationalism in Byzantium, in his: Tradition and Transformation, no. XIV; *idem*, Constantinople and the Outside World, in: D. C. SMYTHE (ed.), Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider. Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton. Aldershot 2000, 149–162; R. MACRIDES – P. MAGDALINO, The Fourth Kingdom and the Rhetoric of Hellenism, in: P. MAGDALINO (ed.), The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe. London – Rio Grande 1992, 139–156. I would like to express my thanks to Dr. Ruth MACRIDES for providing me with valuable bibliographical references on the subject.

[58] Cf. A. GRABAR, Pseudo-Codinos et les cérémonies de la cour byzantine au XIVe siècle, in: Art et société à Byzance sous les Paléologues. Actes du colloque organisé par l'Association internationale des études byzantines à Venise en septembre 1968 (*Bibliothèque de l'Institut hellénique d'études byzantines et post-byzantines de Venise* 4). Venice 1971, 193–221.

dered by religious, political, or other ideological differences. It is a feature of the process of intercultural transmission that the value-system of a culture serves as a selective mechanism that enables it to accept certain elements of another culture, while categorically rejecting others, especially those that are judged prejudicial to the recipient's fundamental beliefs.[59] The Byzantines, secure in their Orthodox Christianity and confident in their cultural supremacy compared to their Muslim neighbors, could borrow and assimilate Islamic traits that had been judged useful in a practical sense, advantageous for reasons of prestige, or, simply, aesthetically appealing, as long as these did not threaten the ideological foundations of Byzantine identity. No less a person than the patriarch of Constantinople John XI Bekkos (1275–1282) considered it appropriate to offer the emperor Michael VIII Palaiologos (1259–1282) an imported(?) platter adorned with Arabic script as a gift on the occasion of the feast of the Presentation of Christ to the Temple. His gesture was considered insulting and the gift unacceptable only when someone who could read Arabic pointed out that the Arabic characters formed an inscription in honor of the "accursed" Mohamed.[60] We should, therefore, not be puzzled to see Theodore Metochites, a leading exponent of the antiquarian intellectual movement of the early fourteenth century who still classified the Turks as "barbarians", portrayed kneeling at the feet of Christ dressed in a caftan and wearing a head-dress of possible Mamluk associations.[61] Geographic proximity, diplomatic relations, and commercial exchange must have paved the way for the transmission of Islamic cultural forms to Byzantium. The process, at least as far as the adop-

---

[59] L. Broom – B. J. Siegel – E. Z. Vogt – J. B. Watson, Acculturation: An Explanatory Formulation. *American Anthropologist* 56 (1954) 982–985, 990–991; Allsen, Commodity 101–103. Military antagonism on its own was not sufficient to hinter cultural exchange between two competing states when other points of contact could be found, cf. M. Rogers, Evidence for Mamlūk – Mongol Relations, 1260–1360, in: A. Raymond – M. Rogers – M. Wahba (eds.), Colloque international sur l'histoire du Caire. Cairo 1974, 385–403.

[60] George Pachymeres, De Michaele Palaeologo 6, 12 (573, 20 – 575, 20 Failler).

[61] On the life and the work of Theodore Metochites see I. Ševčenko, Theodore Metochites, the Chora, and the Intellectual Trends of His Time, in: P. Underwood (ed.), Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background. London 1975, 17–91. On his attitude towards the Turks, see *idem*, Decline 178. On the character of the humanist movement in Byzantium in the late thirteenth and early fourteenth centuries see *idem*, The Palaeologan Renaissance, in: W. Treadgold (ed.), Renaissances before the Renaissance. Stanford, Calif. 1984, 144–171.

tion of oriental fashions by members of the Byzantine ruling class is concerned, was in all probability facilitated by the fact that Byzantine court culture had a number of common features with the culture of the Muslim courts, ranging from certain ceremonial practices–like the importance accorded to the investiture of officials–to the admiration of artistry and the taste for particular categories of luxury objects, including magnificent textiles.[62] Historical conditions for most of the thirteenth century, which is the period of primary concern to us here, were, it would seem, favorable for such cultural interaction, given the relatively good diplomatic relations between the Byzantine state and the Seljuks of Rūm in Asia Minor, the Mamluks of Egypt, and the Mongols, who appeared on the scene of Eastern Mediterranean politics in the 1230s, the thriving commercial activity between the Byzantines and their Seljuk neighbors, as well as the tolerance and opportunities for advancement provided by the Seljuk state to those members of the Byzantine aristocracy, who, being forced to flee the imperial court, had sought permanent or temporary refuge in Rūm.[63] Besides, in Byz-

[62] E. A. Zachariadou, The Presents of the Emirs, in: Cultural and Commercial Exchanges between the Orient and the Greek World. Athens 1991, 79–84, has, in fact, put forward the granting of robes of honour by Turkish princes established in Asia Minor in the fourteenth century to their Christian vassals, Greek and Latin, as one of the factors promoting the dissemination of Turkish styles in Byzantine lands. On the similarities between Byzantine and Muslim court cultures see M. Canard, Le ceremonial fatimite et le ceremonial byzantin. Essai de comparaison. *Byz* 21 (1951) 355–420; O. Grabar, The Shared Culture of Objects, in: Maguire (ed.), Byz. Court Culture 115–129. The subject of potential similarities between the Byzantine court and the courts of the empire's Muslim neighbors in the Late Byzantine period has not, as yet, been adequately explored.

[63] Sp. Vryonis, Jr., The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkeley – London 1971, 130–133; A. Ducellier, Mentalité historique et realités politiques: l'Islam et les Musulmans vus par les Byzantins du XIIIeme siècle. *BF* 4 (1972) 31–63; Cl. Cahen, The Formation of Turkey. The Seljukid Sultanate of Rūm: Eleventh to Fourteenth Century (trans. and ed. P. M. Holt) Harlow – New York 2001, 86–96, 123–133; M. Angold, A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea, 1204–1261. Oxford 1975, 116; D. O. Morgan, The Mongols and the Eastern Mediterranean, in: B. Arbel – B. Hamilton – D. Jacoby (eds.), Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204 (*Mediterranean Historical Review* 4/1). London 1989, 204, 205; D. Korobeinikov, Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century. Unpublished D.Phil. thesis, Oxford University 2003. I am grateful to Dr. Korobeinikov for allowing me to consult the relevant chapters of his thesis. Cf. the interesting reference in the historical work of the fourteenth-century author Nikephoros Gregoras, according to which the

antine eyes, throughout the thirteenth century, the most dangerous and the most hated enemies of their state and their faith were neither the Turks nor the Mongols, but the Papacy and the Christian peoples of the West, and this for both political and religious reasons.[64]

Yet, there is a great distance between following the dictates of fashion and adopting imported designs as part of official ceremonial dress at the expense of garments that had formed part of the official wardrobe since the establishment of a state. Such a change could have been brought about only by a dramatic rupture in tradition. Despite the Byzantines' own assertion concerning the uninterrupted continuity of their polity that went back to the time of Constantine I, the first Christian emperor and founder of Constantinople–the New Rome–, there had been a violent disruption: in 1204 the Byzantine Empire fell under the blows of the infamous Fourth Crusade organized by the Catholic West. The formidable administrative machinery of the

---

Seljuks, when hard-pressed by famine during the reign of John III Vatatzes (1221–1254), bought the necessities of life from their Byzantine neighbors, paying for them in coin and in kind, the latter also including textiles, Gregoras, Historia Romana 1, 42, 20 – 43, 15 (Schopen).

[64] See, among others, Ahrweiler, Idéologie 75–87, 101, 109–111; D. M. Nicol, Church and Society in the Last Centuries of Byzantium. Cambridge 1979, 66–97; M. Angold, Greeks and Latins after 1204: The Perspective of Exile, in: Arbel – Hamilton – Jacoby (eds.), Latins and Greeks 63–86. One may venture to suggest that the almost total absence of western designs in Late Byzantine male ceremonial dress, as prescribed in pseudo-Kodinos and as reflected in Byzantine portraits of officials, was partly a result of political, social, moral, and aesthetic divergences between Byzantium and the West and partly a result of a conscious decision stimulated by religious and military antagonism. It was certainly not a result of ignorance of western fashions on the part of the Byzantines, who had, in fact adopted western garments and head-dresses as part of their non-ceremonial attire, cf. Gregoras, Historia Romana 2, 565, 13–568, 8; 3, 555, 10–556, 7 (Schopen). As already pointed out by others, the phenomenon of the adoption of western styles among both men and women was admittedly more pronounced in areas under Frankish or Venetian rule, see, selectively, Ch. Maltezou, Βενετική μόδα στην Κρήτη, in: Nia A. Stratou (ed)., Βυζάντιον. Αφιέρωμα στον Ανδρέα Ν. Στράτο, vol. I. Athens 1986, 139–147; I. Christoforaki, Female Dress in Cyprus in the Medieval period, in: Female Costume in Cyprus from Antiquity to the Present Day. Nicosia 1999, 13–19; I. Mpitha, Ενδυματολογικές μαρτυρίες στις τοιχογραφίες της μεσαιωνικής Ρόδου (14ος αι. – 1523). Μια πρώτη προσέγγιση, in: Ρόδος 2,400 χρόνια. Η πόλη της Ρόδου από την ίδρυσή της μέχρι την κατάληψη από τους Τούρκους (1523), vol. 2. Αθήνα 2000, 429–448; Ai. Mylopotamitake, Ανδρικά καλύμματα κεφαλής στην Κρήτη (11ος – 16ος αι.), in: M. Aspra-Vardavake (ed.), Λαμπηδών. Αφιέρωμα στη μνήμη της Ντούλας Μουρίκη, vol. 2. Athens 2003, 545–560.

Empire collapsed. Members of the Byzantine ruling class, exiled from their traditional seat of power that was Constantinople, created three successor states in the European and Asiatic provinces of the dismembered empire. The most important of these was the Empire of Nicaea in Asia Minor.[65] The system of government adopted by the Laskarid emperors of Nicaea depended on a relatively small number of officials bearing a more limited range of titles mostly taken from the imperial household, rather than on large numbers of professional bureaucrats, as has been the case before the fall.[66] This must have had serious repercussions on court life, since it was the members of the governing class who largely provided both the participants and the intended audience of imperial ceremonies up to 1204.[67] The loss of the traditional setting of court rites, namely the imperial palace and the city of Constantinople itself, as well as the constant campaigning of the Laskarid emperors both in Asia Minor and mainland Greece in their struggle to recapture the lost capital, must have also contributed to a certain relaxation in protocol.[68] This does not mean that the emperors of Nicaea were not sensitive to the uses of ceremonial in the management of their affairs. However, they appear to have paid more attention to it as an instrument of imperial diplomacy rather than as a form of ritual affirmation of court hierarchy or of glorification of imperial authority for internal consumption, as had often been the case prior to 1204. The silk and gold-embroidered garments of the members of the court were meant, above all, to impress upon foreign emissaries

[65] H. Ahrweiler, L'expérience nicéenne. *DOP* 29 (1975) 21–40; Angold, Byz. Government *passim*.

[66] Op. cit. 147–166; M. F. Hendy, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, IV: Alexius I to Michael VIII, 1081–1261. Part 2: The Emperors of Nicaea and Their Contemporaries (1204–1261). Washington D.C. 1999, 450–451, 470, 515. On the style of rule of the Laskarid emperors, see also R. J. Macrides, From the Komnenoi to the Palaiologoi: Imperial Models in Decline and Exile, in: P. Magdalino (ed.), New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries. Aldershot 1994, esp. 280–282. I thank Dr. Macrides for providing me with an offprint of her article.

[67] Cf. A. Cameron, The Construction of Court Ritual: the Byzantine *Book of Ceremonies*, in: D. Cannadine – S. Price (eds.), Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies. Cambridge – New York 1987, 122–123, 130–131; A. P. Kazhdan – M. McCormick, The Social World of the Byzantine Court, in: Maguire (ed.), Byz. Court Culture 167–197, esp. 196.

[68] For an informative and lucid summary of political and military developments during the reigns of the three Laskarid emperors, see Hendy, Catalogue 447–452, 467–473, 514–515.

the wealth and consequent power of the empire.[69] Under these circumstances it is not difficult to imagine how the *chlamys*, the symbolic significance of which had been closely linked to the internal hierarchical structure of the Middle Byzantine state and its rituals, was allowed to become obsolete once that structure collapsed and how it came to be replaced by the caftan-like garments that were in vogue at the time. Of course, members of the Byzantine élite had demonstrated the inclination to imitate foreign fashions in dress and hairstyle and to introduce them in court prior to the thirteenth century, causing the scathing criticism of conservative Church prelates who saw in such behavior a disregard of "Roman" custom.[70] However, in the past, Byzantine emperors–when not themselves responsible for the introduction of "barbarian" fashions in court[71]–had tried to curb such tendencies, in order to safeguard tradition and to eliminate the extravagance that ill became the dignity of Roman imperial authority.[72]

---

[69] George Pachymeres, De Michaele Palaeologo 1, 14; 2, 25 (61, 25–63, 11; 187, 22–189, 25 Failler). Cf. Macrides, From the Komnenoi 281.

[70] The best-known evidence concerns the twelfth century, see, for example, G. A. Ralles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν καὶ οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων, vol. 2. Athens 1852, 534: male hairstyles; Nicetas Choniates, Historia 252, 15–20 (van Dieten): costume of Andronikos I, prior to his rise to the throne; op. cit. 298: costume of David Komnenos, general of Thessalonike; Eustathios of Thessalonike, Narratio de Thessalonica urbe Latinis capta 82, 5–12 (Melville Jones): costume of David Komnenos. Cf. R. Browning, Theodore Balsamon's Commentary on the Canons of the Council in Troullo as a Source on Everyday Life in Twelfth-century Byzantium, in: Ch. Angelide (ed.), Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο: Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση. Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συμποσίου. Athens 1989, 425–426.

[71] See above, n. 50, on the possibility that the emperor Theophilos was responsible for the adoption of Arab fashions in the Byzantine court in the ninth century.

[72] See, for example, Nicetas Choniates, Historia 46, 28 – 47, 5 (van Dieten): John II Komnenos, 1118–1143. Cf. the late-fourth-century law, according to which wearing trousers or boots–both, items of barbarian costume–, within the city of Rome was punishable with the confiscation of one's property and exile, see Cl. Pharr (trans.), The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions. Princeton 1952, 14.10.2–3. Apart from being disrespectful to Roman tradition, the disregard for official dress-code in favor of more fashionable garments might have been perceived by the imperial government as a subtle act of nonconformism that needed to be curbed. The subject of dress and, mainly, hairstyle as an external sign of nonconformism in mediaeval Byzantium has been addressed by H.-G. Beck, Formes de non-conformisme à Byzance. *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques* 65/6–9 (1979) 313–329.

This does not appear to have been the case with the Laskarid emperors, who had more pressing priorities on their political agenda and who, perhaps, thought that the magnificent caftans and the impressive head-dresses could serve the purpose of dazzling diplomatic delegations adequately. Having said this, it should be mentioned that John III Vatatzes (1221–1254) did promulgate a law inducing his subjects to buy only those garments and fabrics that were produced in Byzantine lands and not those imported from the Middle East and from Italy. However, the purpose of this measure was to control the immoderate outflow of money for the acquisition of such luxuries and not to protect Byzantine tradition, as had been the case with similar measures in the past.[73]

Thus, I believe, the change in the character of Byzantine official dress came to pass and was allowed to become well established. Apparently, neither the violent overthrow of the Laskarids in 1259 by Michael VIII Palaiologos, the founder of the last ruling dynasty of Byzantium, nor the return soon afterwards, in 1261, of the imperial government to its traditional seat in Constantinople could reverse it. And this despite what appears to have been a conscious effort on the part of the first Palaiologan emperors to reconstitute certain aspects of Byzantine ceremonial as it had been in the twelfth century[74] for the obvious purpose of establishing a link with the imperial past before the Laskarids, a link that would confer legitimacy on the usurped authority of the new dynasty.[75] It would seem that the Palaiologan emperors did not make any large-scale attempt to revive official ceremonial dress as it had been prior to 1204. The only possible exception seems to be the re-introduction of a descendent of the *chlamys* called the "tamparion", which, according to the testimony of pseudo-Kodinos and the evidence of surviving portraits, was confined to the use of only the highest-ranking dignitaries of the state and to that of very close relatives of

[73] Gregoras, Historia Romana 1, 43, 17 – 44, 6 (Schopen).

[74] This is suggested by the copying, in the later part of the thirteenth century, of texts which dealt with Komnenian ceremonial. E. and M. Jeffreys, Manganeios Prodromos: Text Seminar, Michaelmas Term 1996 (University of Oxford). On the Komnenian emphasis of the revival inaugurated by Michael VIII Palaiologos following his establishment in Constantinople in 1261, see Macrides, From the Komnenoi 269–282, esp. 272–275.

[75] On the legitimizing power of the past see D. Lowenthal, The Past Is a Foreign Country. Cambridge 1985, 40–41, 52–53. I would like to thank Dr. Marina Moskowitz for this reference.

the emperor, whether they held office or not.[76] That in the case of the *chlamys*-like *tamparion* we are probably dealing with the revival rather than the survival of a ceremonial garment is suggested firstly, by the change in the name of the mantle and, secondly, by the mantle's very limited and selective use in the Late Byzantine period.

As may be deduced from the ongoing discussion, Byzantine official circles do not appear to have been sensible of any tension between the Islamic, Turkic or Mongol origins of their newly adopted garments and the Byzantine cultural values and beliefs that these same garments were supposed to express within the context of court ceremonial. Oriental designs were imitated probably because they were familiar and their aesthetic qualities made them attractive to the Byzantines. The fact that certain features of oriental dress, like the exceedingly long sleeves of coats and the high-rising head-dresses, were a symbol of status among the Turks must have facilitated their being adopted in the Late Byzantine court, where they served a similar function.[77] Once incorporated into Byzantine ceremonial dress, eastern designs gradually acquired a set of associations that were clearly Byzantine and which enabled them to develop in their new context independently of their origins. The color and decoration of the orientalizing garments and head-dresses, the incorporation of badges of office in their design,[78] the manner in which they were worn, and the choice of other garments and accessories with which they were worn were all prescribed by Byzantine court protocol and were meant to convey rank and precedence within the framework of the hierarchical structure of Byzantine officialdom.[79] To my mind, this "byzantinization" or rather "romanization" is nowhere more clearly evident than in the incorporation of the portrait of the emperor in the *skaranika* of a number of Byzantine officials high up in the hierarchy of the

---

[76] On the *tamparion* see above, n. 34.

[77] Cf. H. G. Barnett, Culture Processes. *American Anthropologist* 42 (1940) 31-37.

[78] The vertical gold-and-red bands that adorn the head-dress of Theodore Metochites at the Chora Monastery should probably be understood as such a badge of office. Apparently, the use of decorative bands or stripes on head-dresses as a mark of status in the Byzantine court had been a feature of Komnenian official dress: in the *epithalamion* of 1179 (*Vat. gr.* 1851), fols. 1[r] and 2[v], the official standing to the right of the enthroned emperor, that is, in greatest proximity to him, is distinguished from the other officials represented in the same miniatures by means of the two horizontal stripes adorning his head-dress, see, Iacobini, Epitalamio figs. 4, 7; Parani, Reconstructing fig. 79.

[79] Cf. Pseudo-Kodinos, De officiis, *passim* (Verpeaux).

court: no one could confuse a Byzantine official as being anything but that when he wore a head-dress that was adorned with the portrait of his sovereign, even if he was dressed in what we today would characterize as an oriental-looking caftan.[80]

Tracing the stages of the transformation in form and meaning of the recently adopted garments and outlining the particular circumstances under which this transformation occurred is far from straightforward; sometimes, one can do no more but speculate. The process of "re-identification" of at least some of the new designs, like the *kabbadion* and the *skaranikon*, appears to have been completed by the late thirteenth and the early fourteenth century when we have the first surviving portraits of Byzantine officials in the new costume. I am tempted to think that these initial steps for the systematization of the change in the appearance of Late Byzantine official dress were taken during the reign of the first two Palaiologan emperors, Michael VIII (1259–1282) and Andronikos II (1282–1328), and, especially, following the re-establishment of imperial authority in Constantinople in 1261. These two emperors appear to have paid particular attention to court ceremonial: pseudo-Kodinos, who apparently had access to official documents relevant to court protocol, credits them with the institution of a number of practices that were in place during the middle of the fourteenth century when he composed his treatise.[81] That they would do so was only natural. Ceremonial is a powerful instrument for the legitimization of power and for forging links of dependence between the ruler and the ruling class, and the newly-established Palaiologan dynasty was in need of both. In contrast to the Laskarids, Michael VIII Palaiologos upon his accession surrounded himself with his relatives and with members of other powerful Constantinopolitan aristocratic families who had helped him seize the throne but whose aspirations to more power and wealth were a serious and constant

[80] As far as I know, the systematic adornment of official head-dresses, or garments for that matter, with imperial portraits was not a feature of Early or Middle Byzantine ceremonial dress. In the past the incorporation of imperial portraits was limited to garments and head-dresses made especially to be given as gifts to foreign rulers, see, for example, Chronicon Paschale 613, 18 – 614, 7 (Dindorf); Kovács – Lovag, Crown, or to the costume of influential individuals who enjoyed the proximity of the emperor and had come to yield considerable power in his name or on his behalf, see, for example, Delbrueck, Consulardiptychen nos. 51, 52, 63.

[81] Verpeaux (ed.), Pseudo-Kodinos 26–27, 35–36.

threat to imperial authority.[82] Egos needed to be soothed and ambitions needed to be kept in check. Court ritual was of paramount importance in this respect, because it heightened the participants' sense of belonging to an inner circle of power with the emperor at its center and provided the framework of imperial munificence manifested in the grant of titles, privileges, and money. The first Palaiologan emperors appear to have realized this. That closer attention should be paid to official ceremonial dress at the time, given its function as an indicator of rank and status, seems to me, under these conditions, quite plausible.

A second stage in the process of "romanization" of the new designs is identifiable around the middle of the fourteenth century and, one might add, under historical circumstances comparable to those just described. In this case, however, the Byzantine reinterpretation of the new garments and head-dresses involved the attribution to them of a fictitious "Roman" origin that also accounted for their ultimate oriental extraction. The relevant evidence is provided by the treatise of pseudo-Kodinos. On several occasions pseudo-Kodinos demonstrated an awareness of changes in ceremonial practices on the one hand and in the appearance and nomenclature of imperial and official insignia on the other. On some of these occasions he was forced to admit ignorance as to the circumstances that caused the change, while on others he felt the need to furnish an explanation.[83] In the chapter describing the ceremonies that were associated with the celebration of the feast-days dedicated to Christ, pseudo-Kodinos made two digressions, the first more extensive than the second, concerning the origin of some of the official garments and certain other insignia that were in use at the time. According to him, the *skaranikon*, the *kabbadion*, and the *granatza* were Assyrian garments that had been adopted by the Persian king Cyrus the Great, when he conquered the Assyrian empire. In addition, this same Cyrus adopted the use of the *epilourikon* and the *phakeolion* (turban) from the Medes, after having incorporated their state into his own. Pseudo-Kodinos then goes on to say that the Persian empire established by Cyrus was conquered by Alexander the Great, whose

[82] On the social undercurrents that contributed to the overthrow of the Laskarids by Michael VIII Palaiologos see, indicatively, Ahrweiler, Expérience nicéenne.

[83] This new-found sensibility to the dilapidating passage of time appears to have been characteristic of the intellectual climate during the Late Byzantine period, see Grabar, Pseudo-Codinos 197–198; Ševčenko, Decline.

own state was in its turn subjugated by the Romans.[84] The significance of this quasi-historical excursus by pseudo-Kodinos becomes evident when one takes into consideration that Byzantine chroniclers and historians tended to view the history of the world after the Deluge as a succession of empires, beginning with that of the Assyrians, followed by that of the Persians, which was then succeeded by the empire of Alexander the Great, itself taken over by the Roman empire that was still in existence with Constantinople at its center and a Roman emperor at its head.[85] It follows from this that, as far as Byzantine official circles were concerned, the adoption of the garments and head-dresses under discussion was not an innovation but a return to earlier "Roman" practices, since the ceremonial outfits in question were handed down to pseudo-Kodinos's contemporaries by their ancestors through a line of uninterrupted succession. Thus, the sense of continuity with the Roman past was maintained and Byzantine political and cultural identity emerged once again outwardly unscathed.[86] At present, it is not possible to say whether this invented tradition was a fabrication of pseudo-Kodinos himself or whether he simply set down a story that was circulating at the time. Whatever the case, I do not believe that his intention was to deceive nor do I doubt that he himself and his contemporaries believed in the veracity of this account.[87] At least some of the garments he discusses, like the *kabbadion*, the *skaranikon*, and the turban, had been in use long enough to make plausible their claim on "antiquity" even if this was not as ancient as the Byzantines would have us think.

Interestingly enough, the attempt to codify change in Late Byzantine ceremonial in general and in the character of official costume in particular that is evidenced by the composition of pseudo-Kodinos's treatise came after a period of slackening in court ritual. According to the fourteenth-century historian Nikephoros Gregoras, the third

---

[84] Pseudo-Kodinos, De officiis IV (205, 1 – 207, 8, 218, 29 – 219, 5 Verpeaux).

[85] On Byzantine perceptions of world history and the past see E. M. Jeffreys, The Attitudes of Byzantine Chroniclers towards Ancient History. *Byz* 49 (1979) 199–238; Macrides – Magdalino, Fourth Kingdom 120–139.

[86] Cf. Grabar, Pseudo-Codinos 198.

[87] Cf. Lowenthal, Past 325: "We are often innocent of conscious intent to change what we mean simply to conserve or celebrate", *i.e.* the past. On the subject of changing the past and the invention of tradition see op. cit. 324–362; E. Hobsbawm – T. Ranger (eds.), The Invention of Tradition. Cambridge 1983; Y. Hen –M. Innes (eds.), The Uses of the Past in the Early Middle Ages. Cambridge 2000.

Palaiologan emperor, Andronikos III (1328–1341), in contrast to his two predecessors, was not at all interested in following protocol and maintaining proper form and was almost casual with the members of his court. So much so, that the customs and rites of imperial ceremonial, which were supposed to be handed down from one emperor to his successor, were in danger of being consigned to oblivion. According to Gregoras, as result of Andronikos's indifference everyone began to wear whatever they pleased in his presence, including garments and head-dresses that imitated Italian, Serbian, Bulgarian, and Syrian fashions. This situation and, above all, the lack of order that it signified made the more prudent members of Byzantine society, including Gregoras himself, fear for the future of their state and suspect that its customs and institutions would soon be eclipsed.[88] Following the death of Andronikos III and after a catastrophic civil war, John VI Kantakouzenos, a usurper, ascended the throne. It was most probably during his reign (1347–1354) that the ceremonial handbook of pseudo-Kodinos was composed.[89] It attests to a desire to reintroduce order after a period of negligence. To my mind, the composition of this work bears witness to a renewed interest being placed on ceremonial by an imperial government that must have been as keen to appear as the guardian of Roman imperial tradition as it was to consolidate its position in court.[90] The emphasis placed upon tradition within this specific historical context could explain why the apocryphal story of the origins of the most important components of Late Byzantine official dress was recorded at this point, decades after the actual garments had been introduced into the Byzantine court, and not before.

It is interesting to note that in the period following the abdication of Kantakouzenos in 1354, Gregoras accuses the supporters of the new political establishment of abandoning the familiar forms of dress in favour of Eastern, Western and Balkan fashions that made it difficult to tell who was "Roman" and who was not. The fact that an individual could at the same time be wearing garments derived from different sartorial traditions aggravated the sense of confusion, which,

---

[88] Gregoras, Historia Romana 2, 565, 13–568, 8 (Schopen).

[89] The dating is based on internal evidence provided by the text itself, see Verpeaux (ed.), Pseudo-Kodinos 23–40.

[90] Constantine VII Porphyrogennetos, the author of the tenth-century *De cerimoniis*, in the preface of his work also claims that he was prompted to undertake its composition by the laxity and neglect that characterized the organization of imperial rituals at the time, see *De cer.* 1, 1, 1–2, 15 (Vogt).

according to the same historian, was symptomatic of the internal turmoil and anxiety concerning religious matters that plagued the Byzantines at the time.[91] T. Kiousopoulou sees in this adoption of foreign styles an attempt by the members of the upper classes to redefine their identity in order to survive in a period of hardship and uncertainty.[92] However, it needs be pointed out, Gregoras seems to be referring to practices outside a ceremonial context, especially among the young.[93] The continual representation of Byzantine officials in the by-now traditional *kabbadion* and *skaranikon* in portraits dated to the second half of the fourteenth century would lend support to this assertion (Fig. 4). One could claim, then, that in the sphere of ceremonial attire, at least, the Byzantines strove until the end to maintain a link, however contrived, to the past in which the kernel of their traditional collective identity lay.

The measure of how successful the Byzantines were at convincing not only themselves but also others of the antiquity of their ceremonial dress and, by extension, of their state, is given by the comments of the Italian humanist Vespasiano da Bisticci concerning the dress of the Byzantine delegation to the Council of Ferrara-Florence convened to deal with the question of the Union of the Churches (1438–1439): "Non passerò che io non dica qui una singulare loda de' Greci. I Greci, in anni mille chinquecento o più, non hanno mai mutato abito: quello medesimo abito avevano in quello tempo, ch'eglino avevano avuto nel tempo detto." (I will not pass without a word of special praise of the Greeks. For at least fifteen hundred years and more they have not altered the style of their dress; their clothes are of the same fashion now as they were in the time indicated.)[94] Vespasiano was writing in the last two decades of the fifteenth century, when the Byzan-

---

[91] Gregoras, Historia Romana 3, 554, 20–556, 7 (Schopen).

[92] T. Kiousopoulou, Στοιχεία της βυζαντινής ενδυμασίας κατά την ύστερη εποχή. Τα καπέλα, in: Ch. Angelide (ed.), Το Βυζάντιο ώριμο για αλλαγές. Επιλογές, ευαισθησίες και τρόποι έκφρασης από τον ενδέκατο στον δέκατο πέμπτο αιώνα. Athens 2004, 194–196.

[93] Gregoras, Historia Romana 3, 555, 20–556, 2 (Schopen).

[94] P. D'Ancona – E. Aeschlimann (eds.), Vespasiano da Bisticci Vite di uomini illustri del secolo XV. Milan 1951, 16; see also op. cit. 87: "Non passerò qui una loda grandissima de' Greci che mai non hanno mutato habito, così i temprorali come gli spirituali." English translation: Vespasiano da Bisticci, The Vespasiano Memoirs, Lives of Illustrious Men of the XVth Century (trans. W. George – E. Waters, intr. M. P. Gilmore). Toronto 1997, 26. It should be noted that, at the time of the Council of Florence, the familiarity of Italian humanists with classical Greek

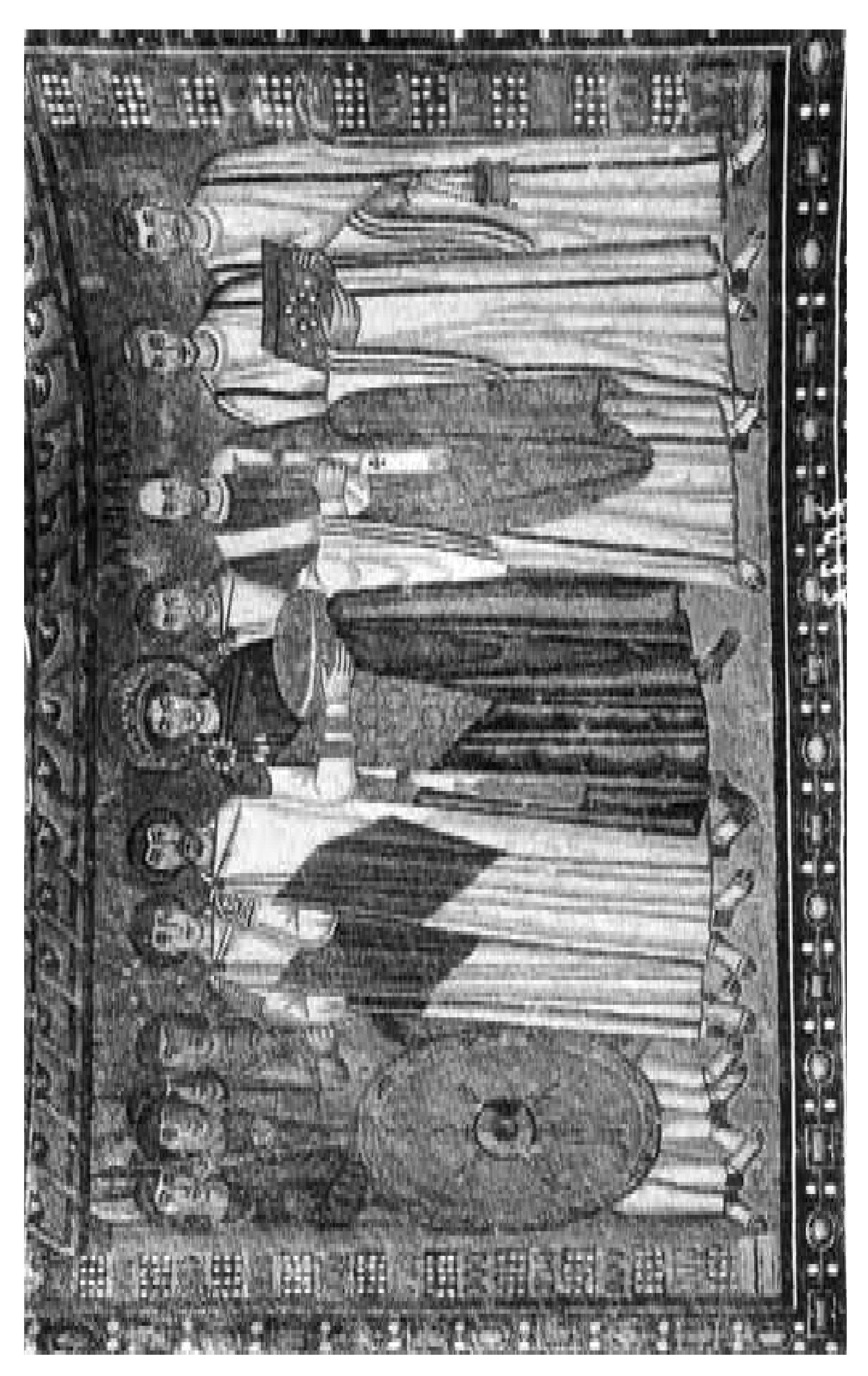
tine Empire was no more, about an event that had taken place when he had been in his late teens. His surprising claim, coloured as it may be by distance in time and by sentiment in the aftermath of the capture of Constantinople by the Ottomans, is also reflective of—and may have been informed by—the impact that the dress of the Byzantine delegation had on Western imagination, an impact evident in the work of fifteenth-century Italian artists, who employed Byzantine garments and, especially, Byzantine head-dresses in order to portray Late Antique emperors or to characterize some of the depicted figures as Greek.[95] Indeed, some years after the fall of Constantinople to the Ottomans in 1453, Piero della Francesca portrayed Constantine I (324–337) in the famous *Battle at the Milvian Bridge* at San Francesco in Arezzo with the facial features and the distinctive hat of the Byzantine emperor John VIII Palaiologos (1425–1448) (Figs. 9, 10).[96] This seems to me a fitting tribute to the staunchness with which the Byzantines held on to their traditional sense of identity for a period of more than a thousand years.

For photo credits see the list on p. XIII of this volume.

culture was still largely literary, a fact which meant that they were not yet in a position to know what ancient Greek costume actually looked like.

[95] One has in mind, for example, Italian artists of painted wedding chests (*cassoni*) adorned with scenes from Greek mythology and ancient Greek history, see E. H. Gombrich, Apollonio di Giovanni. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 18 (1955) 24–26; E. Panofsky, Renaissance and Renascences in Western Art. New York 1972, c1960, 168–172; E. Callman, Apollonio di Giovanni. Oxford 1974, 33; P. F. Watson, Apollonio di Giovanni and Ancient Athens. *Allen Memorial Art Museum Bulletin* 37/1 (1979–80) 3–25. I would like to thank Prof. Robert Nelson for bringing this corpus of Italian *cassoni* to my attention. For a discussion of orientalizing dress, including Byzantine fashions, in early fifteenth-century French painting, see J. Kubiski, Orientalizing Costume in Early Fifteenth-Century French Manuscript Painting (*Cité de Dames* Master, Limbourg Brothers, Boucicaut Master, and Bedford Master). *Gesta* 40 (2001) 161–180.

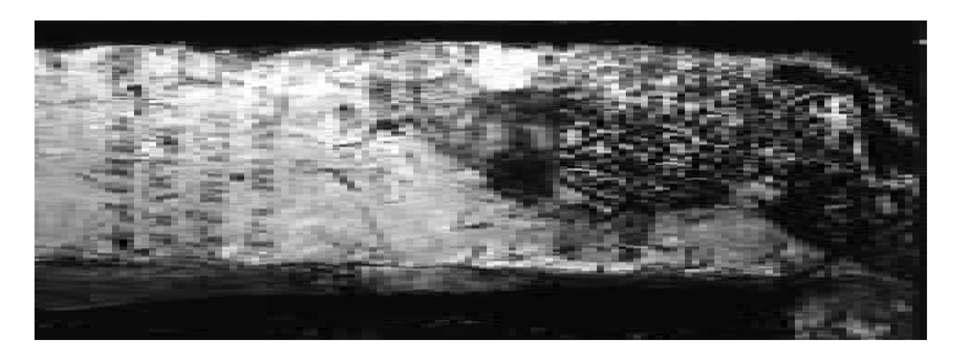
[96] A. Warburg, Piero della Francescas Constantinsschlacht in der Aquarellkopie des Johann Anton Ramboux, in his Gesammelte Schriften 1 (ed. G. Bing). Leipzig – Berlin 1932, 253 (reprinted from a paper given in 1912); M. Vickers, Some Preparatory Drawings for Pisanello's Medallion of John VIII Palaeologus. *The Art Bulletin* 60 (1978) 423; A. Chastel, L'Italie et Byzance. Paris 1999, 222–225.



1 Ravenna, San Vitale (c. 547): Justinian, bishop Maximian, clergy, officials, and imperial bodyguards.



2 *Coislin* 79, fol. 2r (1071–1081): Michael VII Doukas (1071–1078) enthroned, flanked by four officials.



4 Saint Petersburg, The Hermitage, icon of Christ Pantokrator (1360–1370), detail: the *megas primikerios* John.

3 *Koutloumousiou* 60, fol. 1v (before 1169): the *protospatharios* Basil and a female figure, perhaps his wife.



5 *Par. gr.* 1242, fol. 5v (completed in 1375): John VI Kantakouzenos (1347–1354) presiding over the Church Council of 1351.



6 Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, MS. A. F. 10, fol. 1r (mid-thirteenth century): scenes from the court of a Turkish ruler.



7 Constantinople, Chora Monastery (1315–1321), donor panel: the *logothetes tou genikou* Theodore Metochites.



8 Moscow, Tretjakov Gallery, silver-gild revetment of an icon of the Hodegetria (end of the thirteenth-beginning of the fourteenth century): Constantine Akropolites.



9 Saint Petersburg, The Hermitage, medallion by Pisanello, obverse: John VIII Palaiologos (1425–1448).



10 Arezzo, San Francesco. Piero della Francesca, Legend of the True Cross: Battle at the Milvian Bridge, detail (c. 1458).

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 135–148

Efthymia Pietsch-Braounou

„Die Stummheit des Bildes“: Ein Motiv in Epigrammen des Manuel Philes[1]

Das umfangreiche Werk des Dichters Manuel Philes aus dem 14. Jahrhundert umfasst unter anderem über tausend Epigramme. Ungefähr die Hälfte von ihnen haben Werke der bildenden Kunst und der Baukunst zum Gegenstand.[2] Wie in Byzanz üblich, weisen diese Kunstwerke und die darauf bezogenen Epigramme in der Regel eine christliche Thematik auf. Es handelt sich sowohl um „Widmungsepigramme“, in welchen der Stifter des Kunstwerkes ein Gebet an die abgebildete heilige Gestalt richtet, als auch um „beschreibende Epigramme“, die ihren inhaltlichen Ausgangspunkt vom Kunstwerk selbst nehmen.[3] Letztere sind – vor allem aus der Sicht der Kunstgeschichte – von größerem Interesse.[4] Philes verwendet bei ihrer Komposition eine Reihe von sehr verschiedenen Motiven und Techniken. Äußerst selten sind diese Epigramme als eine direkte Beschreibung des Kunstwerkes in der Form einer *Ekphrasis* konzipiert. Vielmehr vermitteln sie meistens eine Reaktion, die das Kunstwerk beim Dichter und/oder Betrachter hervorruft – seien das nun theologische, moralische oder

[1] Diese Arbeit entstand im Rahmen des von der DFG finanzierten Forschungsprojekts „Manuel Philes: Epigramme auf Kunstwerke“. Ich danke der DFG für ihre großzügige Unterstützung. Mein Dank gilt auch Wolfram Hörandner für viele inhaltliche und bibliographische Hinweise, Bissera Pentcheva für die Überlassung ihrer noch nicht publizierten Arbeit „Epigrams on Icons“ und Ljuba Reinsch-Werner für ihre Hilfe und inspirierende Anregungen bei der Übertragung der hier zitierten Philes-Epigramme ins Deutsche.

[2] Vgl. A.-M. Talbot, Epigrams in Context: Metrical Inscriptions on Art and Architecture of the Palaiologan Era. *DOP* 53 (1999) 75–90. Hier 75.

[3] M. D. Lauxtermann, Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts. I. Wien 2003, 151.

[4] Allerdings können auch „Widmungsepigramme“ sehr oft Bezug auf den materiellen Aspekt des Kunstwerkes nehmen und damit Aufschluss über das Kunstwerk als Gegenstand bieten. Vgl. dazu B. Pentcheva, Epigrams on Icons, in: Art and Text in Byzantine Culture (ed. E. James). Cambridge (im Druck).

sonstige Überlegungen, verschiedenartige Assoziationen, Emotionen oder ästhetische Eindrücke.[5]

Von den diversen Techniken, die Manuel Philes bei der Komposition seiner ca. fünfhundert Epigramme auf Kunstwerke einsetzt, fällt besonders ein Motiv auf, das als „die Stummheit des Bildes" bezeichnet werden könnte. Dabei wird die fehlende akustische Komponente in den Abbildungen thematisiert und als Kern für den Aufbau des Epigramms verwendet. Dieses Motiv ist – in verschiedenen Variationen – in einer vergleichsweise begrenzten Gruppe von 44 Epigrammen anzutreffen, welche in der Edition von Émmanuel Miller an verschiedenen Stellen verstreut zu finden sind.[6] Hier sind einige besonders ausgefeilte Beispiele:[7]

---

[5] Auch die rhetorische Gattung der *Ekphrasis* ist nicht als eine bloße Beschreibung zu verstehen. Meist liegt der Schwerpunkt auch dort eher auf der Reaktion des Betrachters auf den beschriebenen Gegenstand als auf dem Gegenstand selbst. Dazu siehe E. James – R. Webb, To Understand Ultimate Things and Enter Secret Places: Ekphrasis and Art in Byzantium. *Art History* 14 (1991) 1–17. Zum Thema Epigramme auf Kunstwerke als Zeugnis für die Reaktion des Betrachters siehe auch H. Maguire, Image and Imagination: the Byzantine Epigram as Evidence for Viewer Response. Toronto 1996; H. Maguire, The Icons of their Bodies: Saints and their Images in Byzantium. Princeton 1996, durchweg, bes. Kap. 2.; K. Corrigan, Text and Image on an Icon of the Crucifixion at Mount Sinai, in: The Sacred Image: East and West (ed. L. Brubaker – R. Ousterhout). Urbana-Chicago 1995, 45–62.

[6] Ed. É. Miller, Manuelis Philae Carmina. I/II. Paris 1855-57. Nachdruck: Amsterdam 1967. Es handelt sich um folgende Epigramme: E 3, I: 3–4; E 12, I: 6; E 13, I: 7 = V 28, II: 287; E 37, I: 21; E 57, I: 27–28; E 76, I: 34–35; E 97, I: 44; E 102, I: 45; E 119, I: 54–55; E 120, I: 55; E 122, I: 56; E 125, I:56; E 132, I: 58; E 133, I: 58; E 135, I: 58–59; E 138, I: 59; E 142, I: 60; E 143, I: 61; E 144, I: 61; E 145, I: 61; E 148, I: 63; E 167, I: 77; E 170, I: 79–80; E 253, I: 129; E 255, I: 129–130; E 260, I: 131; E 277, I: 135–136; E 288, I: 139–140; F 174, I: 353; F 175, I: 353; F 207, I: 376; F 208, I: 376; F 237, I: 436; F 261, I: 457; P 39, II: 78; P 53, II: 94; P 65, II: 134; P 140, II: 173–174; P 189, II: 202; V 19, II: 278–279; V 21, II: 279; V 23, II: 280; App. 35, II: 399; App. 40, II: 405–406. Bei E 170, P 53, V 19 und P 140 handelt es sich um Widmungsepigramme. In den ersten drei erscheint das „Stummheitsmotiv" nur als sekundäres Element, im letzteren liefert es das zentrale Motiv des Epigramms. Schließlich sei noch P 62, II: 127–131 erwähnt. Es handelt sich dabei um eine längere Ekphrasis (108 Verse) auf eine Wandmalerei, in der das Stummheitsmotiv den Schlußteil bildet (vv. 93–108).
Die Werke des Manuel Philes werden hier in der abgekürzten Form angeführt, die auch von G. Stickler, Manuel Philes und seine Psalmenmetaphrase. Wien 1992, 6–9 benutzt wird. Sie besteht aus einem Kennbuchstaben, der von dem Namen des Aufbewahrungsortes der jeweiligen Handschrift abgeleitet ist, und einer Zahl, die die fortlaufende Nummer des Gedichtes innerhalb der betreffenden Gedichtgruppe in der Edition von É. Miller bezeichnet.

[7] Deutsche Übersetzung aller Philes-Epigramme von mir [E.P.].

Εἰς εἰκόνα ἔχουσαν τὴν ἔγερσιν τοῦ Λαζάρου.
Ἅπαντα συνθεὶς εὐφυῶς ὁ ζωγράφος
Μόνην παρῆκε τὴν βοὴν τοῦ δεσπότου.
Τάχα γὰρ ἂν Λάζαρος ἐντεῦθεν πνέων
Ἀφῆκε φωνὴν εὐδρομῶν κἀν τοῖς τύποις.

Auf eine Ikone mit der Auferweckung des Lazarus.[8]
Alles hat der Maler meisterlich dargestellt,
nur das Rufen des Herrn hat er ausgelassen.
Denn sogleich[9] hätte Lazarus, durch dieses zum Leben erweckt,
sogar im Gemälde ausschreitend mit sicherem Tritt seine Stimme erhoben.[10]

(Ed. Miller, I: 6, E 12)

Εἰς τὴν αὐτήν.
Κἀνταῦθα Χριστὸς ἐξεγείρει τὸν φίλον·
Ὁ δ᾽ οὐ κινεῖται· κἄν τις εἴποι τοῦ χάριν,
Ἐρεῖ πρὸς αὐτὸν ἡ γραφὴ κἂν μὴ πνέῃ·
Χριστὸς σιωπᾷ· τίς με κινήσει λόγος;

Auf dasselbe.
Auch hier lässt Christus den Freund auferstehen;
doch dieser regt sich nicht; und fragt jemand warum,
so wird ihm das Gemälde antworten, auch wenn es nicht atmet:
Christus schweigt; welches Wort sollte mich da zum Leben erwecken?

*(Ed. Miller, I: 7,
E 13 = Ed. Miller, II: 287, V 28)*

---

[8] Die Erzählung über die Auferweckung des Lazarus von Bethanien wird nur im Johannes-Evangelium (11: 1–45) überliefert. Lazarus sei, vier Tage nach seinem Tod, auf das laute Rufen Christi „Lazarus, komm heraus“ („Λάζαρε, δεῦρο ἔξω“, 11: 43), noch in das Leichentuch gewickelt, aus seinem Felsengrab herausgetreten. Dem erzählerischen Element des lauten Rufens wurde in der byzantinischen Theologie besondere Bedeutung beigemessen. Siehe dazu zum Beispiel Johannes Chrysostomos, *In quatriduanum Lazarum*. *PG* 50, 641–644. Hier 643.
Zum Element des Rufens Christi sowie zum sprechenden Lazarus gibt es eine interessante Parallele: In einem Epigrammzyklus zu den Herrenfesten im Cod. Marc. gr. 524 ist das Epigramm auf Lazarus als Dialog zwischen Jesus und Lazarus gestaltet. Vgl. W. Hörandner, A Cycle of Epigrams on the Lord’s Feasts in Cod. Marc. Gr. 524. *DOP* 48 (1994) 117–133. Hier 118, 126.

[9] Für τάχα wäre auch die Übersetzung „vielleicht“ möglich, wie in *Anthologia Graeca* XVI 325 (siehe unten, S. 144).

[10] Das Gehen ist sonst in der Lazarusgeschichte das wichtigste Lebenszeichen. Hier ist es das Sprechen, als Lob für die lebensechte Darstellung.

Εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ παλαιοῦ.
Ὑπερφυοῦς θαύματος εἰκόνα γράφων
Μικροῦ παρεγχεῖ καὶ πνοὴν ὁ ζωγράφος·
Εἰ δ' οὐκ ἔχει θόρυβον ἡ τέχνη, ξένε,
Μὴ θαυμάσῃς· καὶ τοῦτο τοῦ μυστηρίου,
Μᾶλλον δὲ τῆς χάριτος αὐτῆς λαμψάσης
Ἐχρῆν σιωπῇ συσταλῆναι τοὺς τύπους.

Auf eine Abbildung des Alten (sc. der Tage).[11]
Der Maler, der ein unerhörtes Wunder in seinem Bilde dargestellt hat,
hat ihm fast auch Leben eingeflößt.
Und wenn die Kunst, Fremder, keinen Laut von sich gibt,
wundere dich nicht; auch das ist ein Teil des Mysteriums.
Vielmehr mussten, nachdem die Gnade selbst aufgeleuchtet ist,
die Bilder in Schweigen verharren.[12]

(Ed. Miller, I: 54–55, E 119)

Εἰς τὸν μέγαν Χρυσόστομον, ὁρῶντα τὸν Βαπτιστήν.
Ὃν εἶχεν ἀρχέτυπον ἐνθέου βίου,
Νῦν ὁ χρυσοῦς τὴν γλῶτταν αἰδεῖται βλέπων·
Μὴ σκέψις αὐτῷ πάλιν ὑμνεῖν τὸν μέγαν,
Ὡς ἡ σιωπὴ δεῦρο μικροῦ δεικνύει;

[11] Wahrscheinlich handelt es sich hier um eine Abbildung des Jüngsten Gerichts nach der alttestamentarischen Vision des Propheten Daniel (Dan 7: *Daniels Gesicht von den vier Tieren und dem Menschensohn*). Gott erscheint dort in der Gestalt eines uralten Herrschers, eines „Alten der Tage" (παλαιὸς ἡμερῶν/παλαιὸς τῶν ἡμερῶν). Das Gedicht selbst liefert allerdings keine ikonographischen Anhaltspunkte. Zu vergleichbaren Motiven in der Kunst und zu ihrer theologischen Deutung siehe *ThEE* IX 1088f.

[12] Wolfram Hörandner weist darauf hin, dass hier Philes mit der doppelten Bedeutung von τύπος zu spielen scheint. Einerseits meint er die konkreten Abbildungen, also die Ikonen, andererseits erinnert er an die bildlichen Aussagen des Alten Testaments. In der Exegese kommt nämlich immer wieder der Gedanke zum Ausdruck, dass durch die Menschwerdung Christi die als Bilder *(typoi)* darauf verweisenden Aussagen des Alten Testaments ihre Aufgabe erfüllt haben und daher verstummen müssen. Derselbe Gedanke findet sich auch in F 207 (Ed. Miller, I: 376):
Βοᾷ γὰρ ἡμῖν ἀντὶ σοῦ τὸ βιβλίον,
Ἂν ἡ χάρις πέπεικε σιγᾶν τοὺς τύπους.

Auf den großen Chrysostomos, der den Täufer betrachtet.[13]
Vor dem, der ihm Vorbild war für ein Leben in Gott,
empfindet der Mann mit der goldenen Zunge hier, da er ihn betrachtet, ehrfürchtige Scheu;
Ob er wohl darauf sinnt, das große Vorbild erneut zu besingen,
wie sein Schweigen hier anzudeuten scheint?

(Ed. Miller, I: 58–59, E 135)

Εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Δαμασκηνόν.
Κύκνον λογικὸν ἡ τρυγὼν τοῦ δεσπότου
Καλεῖ πρὸς ᾠδὰς γνωστικῆς μουσουργίας·
Ὁ δὲ πρὸς αὐτὴν εὐλαβῶς ἀποβλέπων
Κινεῖν τὸν εἱρμὸν τῶν μελῶν οὐκ ἰσχύει.

Auf den heiligen Johannes von Damaskus.[14]
Den Schwan, Künder des Logos, ruft die Taube des Herrn
zu kunstgerecht komponierten Gesängen der Erkenntnis.
Doch dieser, sie betrachtend mit gottesfürchtigem Blick,
vermag den Reigen der Lieder nicht anzustimmen.

(Ed. Miller, I: 59, E 138)

[13] Unter dem Namen des Johannes Chrysostomos sind mehrere Homilien auf Johannes den Täufer überliefert: *De nativitate Joannis Baptistae* (ed. C. Datema, An unedited homily of Ps. Chrysostom on the birth of John the Baptist (*BHG* 843 k). *Byz* 52 [1982] 72–82), *De nativitate Joannis Baptistae* (ed. C. Datema, Another unedited homily of Ps. Chrysostom on the birth of John the Baptist. *Byz* 53 [1983] 480–490), *De nativitate Joannis Baptistae* (ed. K.-H. Utheman et al., Homiliae pseudochrysostomicae. Instrumentum Studiorum. I. Turnhout 1994, 231–234), *In nativitatem Joannis Baptistae* (ed. F. Halkin, Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou (*Subsidia Hagiographica* 38). Brüssel 1963, 87–94), *In natale sancti Joannis prophetae* (*PG* 61, 757–762), *In laudem conceptionis sancti Joannis Baptistae (fort. sub auctore Proclo)* (*PG* 50, 787–792), *In sanctum Joannem praecursorem* (*PG* 50, 801–806), *In decollationem sancti Joannis* (*PG* 59, 485–490), *In praecursorem domini* (*PG* 59, 489–492).

[14] Johannes von Damaskus ist der Verfasser des theologischen Werkes *Πηγὴ γνώσεως* („Quelle der Erkenntnis“). Im ersten Teil dieses Werkes mit dem Titel *Φιλοσοφικὰ κεφάλαια* („philosophische Kapitel“) unternimmt er eine Interpretation der grundlegenden dogmatischen christlichen Terminologie, die aus der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie übernommen wurde. Es wäre möglich, dass γνωστικῆς μουσουργίας (v. 2, „musikalischer Komposition mit tiefer Erkenntnis“) auf die *Πηγὴ γνώσεως* anspielt, κύκνον λογικόν (v. 1, „den Logos-Schwan“) dagegen auf die aristotelische Logik. Natürlich steht λογικόν auch in Zusammenhang mit dem Logos, d. h. Christus, dem lebendigen Wort Gottes. Darüber hinaus ist Johannes von Damaskus einer der wichtigsten byzantinischen Hymnographen. Auf sein hymnographisches Werk wird durchgehend angespielt mit κύκνον (v. 1 „Schwan“), μουσουργίας (v. 2 „musikalischer Komposition“) und τὸν εἱρμὸν τῶν μελῶν (v. 4, „den Reigen der Lieder“).

Εἰς τὸν αὐτόν. [Εἰς τὸν τίμιον Πρόδρομον.]
Ὡς ἐξ ἐρήμου τὸν προφήτην τὸν μέγαν
Ἔγραψεν ἰσχνὸν εὐφυῶς ὁ τεχνίτης·
Πλὴν εἴπερ ἰσχὺν εἶχεν ἐκ τῶν ἀκρίδων,
Φωνὴ λόγου σιγῶσα πῶς ἂν εὑρέθη;

Auf denselben. [Auf den heiligen Johannes den Täufer.]
Da der große Prophet aus der Wüste kam, hat der Maler
ihn in passender Weise als abgemagert dargestellt.
Wenn ihm aber das Verspeisen von Heuschrecken[15] doch Kraft verlieh,
Wie ist es dann möglich, dass die Stimme des Logos sich als schweigend erweist?

(Ed. Miller, I: 60, E 142)

Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον.
Βασίλειε ζῇς, ἀλλὰ σιγᾷς ἐνθάδε·
Τὴν γὰρ σιωπὴν ἡλικιώτην φέρων
Τὸν ἐν τύποις θόρυβον ἐκκλίνεις πάλιν,
Κοινὸν λόγου παίδευμα καὶ σιγῆς, πάτερ.

Auf den großen Basilius.
Basilius, leibhaftig bist du da und doch schweigst du.
Denn das Schweigen als deinen ständigen Begleiter beibehaltend
vermeidest du hinwiederum, dass in den Bildern Lärm entsteht,
Vater, der du gleichermaßen eine Lehrstätte des Redens und des Schweigens bist.

(Ed. Miller, I: 353, F 175)

Die oben angeführten Beispiele bezeugen, wie spielerisch Philes mit dem „Stummheitsmotiv“ umgeht. In E 12 gibt er vor, es stünde in der Macht des Künstlers, die akustische Komponente in der Darstellung nach Belieben aufzunehmen oder wegzulassen. Er geht sogar so weit zu implizieren, der Künstler lasse den Klang absichtlich aus, um gewisse Konsequenzen zu vermeiden, nämlich dass sich die abgebildete Figur des Lazarus in Bewegung setzt und sogar ihre Stimme dabei erhebt. In E 13 wiederum, das eine Variation des gleichen Themas ist,

[15] In der Exegese hat es oft Versuche gegeben, das Wort ἀκρίδες auch vegetarisch als „Kräuterspitzen“ zu deuten, weil dies mit dem asketischen Ideal eher im Einklang stünde. Dazu siehe M. Weber, Art. Heuschrecke, *RAC* 14 (1988) 1231–1250, hier 1246–1249; G. Lampe, A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961 s.v. ἀκρίς; J. B. Bauer, Lexikon der christlichen Antike. Darmstadt 2003. Man kann annehmen, dass diese Deutung den mittel- und spätbyzantinischen Autoren bekannt war. Allerdings sind ἀκρίδες in der *Septuaginta* und im Neuen Testament immer zweifelsfrei Heuschrecken.

benutzt er die fehlende akustische Komponente, nämlich das Rufen des Herrn, als die eigentliche Erklärung für die fehlende Bewegung in der Darstellung, und führt das Motiv noch eine Ebene weiter mit der Behauptung, das stumme Gemälde selbst würde trotz seiner Stummheit diese Erklärung liefern, wenn der Betrachter danach fragte.

In E 119 impliziert Philes, der Künstler besitze eigentlich die Macht, seiner Darstellung eines unerhörten Wunders echtes Leben zu verleihen. Und wenn sich die Abbildung hier trotzdem regungslos und stumm zeige, so sei das in diesem speziellen Fall ein Werk der Gnade Gottes. In dem abgebildeten wunderbaren Geschehen erscheine ja die Gnade Gottes höchstpersönlich, es sei also nur zu erwarten, dass die abgebildeten Figuren vor ehrfürchtiger Scheu in Schweigen verharren. Ähnlich begründet Philes das Schweigen des abgebildeten Johannes Chrysostomos in E 135 und der Abbildung des Johannes von Damaskus in E 138. Im ersten Fall bleibt Chrysostomos stumm aufgrund der ehrfürchtigen Scheu, die der Anblick des Heiligen Johannes des Täufers in ihm hervorruft. Im zweiten Fall ist es der Anblick des Heiligen Geistes, der Johannes von Damaskus in Ehrfurcht verstummen lässt. Es ist also eine höhere göttliche Macht, die die Abbildungen hier verstummen lässt, und kein bloßes Naturgesetz, wonach Gemälden und Skulpturen keine Wiedergabe von Klang möglich ist.

Gegenstand von E 142 ist eine Abbildung des Heiligen Johannes des Täufers, der als personifizierte „Stimme des Logos“ gilt. Der Dichter macht sich Gedanken über die Stummheit des Abgebildeten, und erklärt sie sich zunächst dadurch, dass es dem abgemagerten Wüstenbewohner Johannes wahrscheinlich an physischer Kraft fehle, um sprechen zu können. Dann aber fällt dem Dichter ein, dass sich Johannes in der Wüste durch das Verspeisen von Heuschrecken zu stärken pflegte. So findet der Dichter keine Erklärung, dass ausgerechnet die „Stimme des Logos“ hier schweigt. In F 175 wird schließlich das Schweigen des heiligen Basilius von Cäsarea, eines bekannten Redners, als eine freiwillige Entscheidung des Abgebildeten dargestellt. Nach seinem Tod behält er gezwungenermaßen das Schweigen als seinen ständigen Begleiter bei, und genauso verfährt er auch in der Abbildung. Auf diese Weise erteilt er dem Betrachter die Lehre, dass nicht nur die Redekunst, sondern auch das Schweigen sinnvoll sein kann.

Ein naheliegender erster Schritt zur Erschließung dieses Motivs wäre zu untersuchen, inwiefern es sich um ein traditionelles Motiv

handelt. Denn ein byzantinischer Epigrammatiker des 14. Jahrhunderts konnte auf eine sehr reiche epigrammatische Tradition zurückblicken; zum einen auf die byzantinischen Epigramme mit christlicher Thematik, die ab ca. 600 und bis zu Philes' Zeit ununterbrochen geschrieben wurden, zum anderen auf die ältere heidnische epigrammatische Literatur, die – in verschiedenen Anthologien gesammelt – den literarisch Gebildeten des 14. Jahrhunderts noch zugänglich war.[16] Speziell im Fall des Manuel Philes dürfte die von seinem Zeitgenossen und berühmten Gelehrten Maximos Planudes erstellte Anthologie eine besondere Rolle gespielt haben.[17]

Tatsächlich ergibt die Suche nach dem „Stummheitsmotiv" in den Werken der wichtigsten byzantinischen Epigrammatiker vom 7. bis zum 14. Jahrhundert extrem wenige Treffer,[18] nämlich vier Epigramme im Werk des Johannes Mauropus aus dem 11. Jahrhundert.[19] Davon kommt folgendes Epigramm der Technik des Philes am nächsten:

Εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον.
Ἢ γλῶσσαν εὑρὼν πῦρ πνέουσαν, ζωγράφε,
Μόνην ἀφῆκας, εὐλαβηθεὶς τὴν φλόγα;
Ἢ πάντα τολμῶν προσγράφεις καὶ τὸ φλέγον;
Καὶ φθέγγεται μὲν καὶ λαλεῖ παραινέσεις,
Ἀλλ' ἐστὶν ἰσχνόφωνος ἐξ ἀσιτίας.
Ἐμὸν τὸ λεῖπον· οὐ γὰρ οὖς παρεσχόμην.
Νῦν οὖν ὑποσχών, γνώσομαι τί μοι λέγει.
Βαβαῖ· καταφρονεῖν με πείθει τοῦ βίου.

[16] Zur Geschichte des Epigramms in Byzanz siehe A. Kambylis, Das griechische Epigramm in byzantinischer Zeit. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 20 (1994–95) 19–47. Zu den Anthologien siehe A. Cameron, The Greek Anthology: From Meleager to Planudes. Oxford 1993 und Lauxtermann, a. O. 83–128. Siehe auch Lauxtermann, a. O. 55–81 zu anderen byzantinischen Gedicht-Sammlungen.

[17] Vgl. C. A. Trypanis, Greek Poetry from Homer to Seferis. London 1981, 518.

[18] Für einen Überblick über die byzantinischen Epigrammatiker und ihre Werke siehe A. D. Kominis, Τὸ βυζαντινὸν ἱερὸν ἐπίγραμμα καὶ οἱ ἐπιγραμματοποιοί. Athen 1966.

[19] Es handelt sich um die Gedichte 14, 16, 17 und 19 des Johannes Mauropus (ed. P. de Lagarde, Ioannis Euchaïtorum metropolitae quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt. Göttingen 1882. Nachdruck: Amsterdam 1979).

Auf den heiligen Johannes Chrysostomos.[20]
Hast du vielleicht, o Maler, die Zunge, die Feuer atmet,
als einzige aus der Abbildung weggelassen,
weil du dich vor der Flamme gefürchtet hast?
Oder hast du es doch gewagt, alles abzubilden, und fügst auch das, was brennt, hinzu?
Denn der Abgebildete spricht und erteilt Belehrungen,
aber seine Stimme ist schwach vom Fasten.
An mir liegt also der Mangel. Ich habe ihm nicht mein Ohr geliehen.
Nun werde ich aber genau zuhören und erfahren, was er mir sagt.
Weh mir! Er drängt mich dazu, das irdische Leben zu verachten.

(Ed. de Lagarde, 9, carmen 14)

In diesem Beispiel finden sich mehrere Elemente, von welchen Philes auf unterschiedliche Epigramme verteilt Gebrauch gemacht hat, in einem einzigen Epigramm konzentriert: Einerseits das Konzept, dass der Maler die Macht hat, sich – nach genauer Abwägung der Konsequenzen – frei zu entscheiden, ob er die akustische Komponente in sein Bild aufnimmt oder nicht (v. 1–3); andererseits die Idee, dass die Stimme des Abgebildeten schwach sei, weil es ihm aufgrund des Fastens an physischer Kraft fehle (v. 4–5). Dann aber führt Mauropus eine weitere Ebene ein, die sich bei Philes in dieser Form nicht findet: Das Fehlen der akustischen Komponente liege in diesem Fall eigentlich nicht am Maler oder an der Abbildung, sondern am Betrachter selbst. Er habe nicht genau zuhören und die Stimme des Abgebildeten vernehmen wollen, weil ihm dessen moralische Anforderungen zu streng seien (v. 6–8).

Die Suche nach dem „Stummheitsmotiv“ in den Anthologien von Epigrammen, die uns heute in der Form der *Anthologia Graeca* vorliegen, führt auch nicht zu wesentlich mehr Ergebnissen. Diejenigen Beispiele, die eine Ähnlichkeit zu Philes’ Technik aufweisen, befinden sich bezeichnenderweise in der sogenannten *Appendix Planudea.*[21] Diese ist in unserem Fall besonders wichtig, einerseits wegen des beson-

[20] Deutsche Übersetzung von mir [E.P.].

[21] Es handelt sich dabei um ca. 400 Epigramme, die sich zwar in der Anthologie des Planudes finden, aber nicht in der älteren sogenannten *Anthologia Palatina*, aus der Planudes eigentlich schöpft. Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Epigramme in einer handschriftlichen Form der *Palatina* vorhanden waren, die uns nicht erhalten geblieben ist (vgl. ed. H. Beckby, Anthologia Graeca. I/IV. Griechisch-Deutsch. München 1953–55, IV, 304). Die *Appendix Planudea* wird in den Editionen der *Anthologia Graeca* als Buch XVI gezählt.

deren Einflusses, den die Kompilation des Planudes auf Philes ausgeübt haben dürfte, andererseits weil die große Mehrheit der dort befindlichen Epigramme Kunstwerke zu ihrem Gegenstand haben. Auch dort aber findet sich das Konzept, wonach entweder der Maler oder die abgebildete Figur eigentlich die Macht hätten, auch Klang zu erzeugen, wenn sie nur möchten, explizit nur in den folgenden zwei Beispielen:

Pythagoras[22]
Οὐ τὸν ἀναπτύσσοντα φύσιν πολύμητιν ἀριθμῶν
ἤθελεν ὁ πλάστης Πυθαγόρην τελέσαι,
ἀλλὰ τὸν ἐν σιγῇ πινυτόφρονι· καὶ τάχα φωνὴν
ἔνδον ἀποκρύπτει, καὶ τόδ᾿ ἔχων ὀπάσαι.

Hier hat der Bildhauer nicht den Pythagoras, wie er der Zahlen
wunderbare Natur sinnig uns deutet, geformt,
sondern den Schweiger und Denker. Drum barg er, obwohl er ihm Stimme
geben konnte, vielleicht lieber sie ihm in der Brust.

Julianos, Präfekt von Ägypten

(Anthologia Graeca, ed. und übers. Beckby: Buch XVI, carmen 325)

Ein gleiches
Αὐτὸν Πυθαγόραν ὁ ζωγράφος, ὃν μετὰ φωνῆς
εἶδες ἄν, εἴ γε λαλεῖν ἤθελε Πυθαγόρας.

Dieses Bild ist Pythagoras selbst, und du sähst ihn auch sprechen,
wenn Pythagoras sich wirklich entschlösse dazu.

Anonym

(Ebenda, carmen 326)

Für die „Stummheit des Bildes“ liefert die *Appendix Planudea* fünf weitere Beispiele. Bei den drei ersten ist das Motiv auf die Bemerkung beschränkt, die Abbildung sehe so lebendig aus, als würde sie gleich sprechen oder sonst einen Ton von sich geben. Dabei wird aber keineswegs irgendeine Möglichkeit angedeutet, dass die Kunst die Naturgesetze überschreiten und auch Klänge in der Form von Skulpturen oder gemalten Darstellungen darstellen könnte, bei aller künstlerischen

[22] In der Lehre und Praxis der Pythagoreer spielt das Schweigen eine besondere Rolle. Dazu siehe zum Beispiel L. Koch, Das Schweigen der Pythagoreer, in: Denken und Sprechen in Vielfalt. Bildungswelten und Weltordnungen diesseits und jenseits der Moderne. Festschrift für Karl Helmer zum 65. Geburtstag (ed. A. Dörpinghaus – G. Herchert). Würzburg 2001, 81–94; A. Petit, Le silence pythagoricien, in: Dire l’évidence (ed. C. Lévy – L. Pernot). Paris 1997, 287–296.

Perfektion. In den letzten zwei Beispielen wiederum findet die Stummheit des Bildes nur eine Erwähnung:[23]

Ringer Damostratos
Τὸν ἐκ Σινώπης εἰ κλύεις Δαμόστρατον
πίτυν λαβόντα τὴν κατ᾽ Ἰσθμὸν ἑξάκις,
τοῦτον δέδορκας· οὗ κατ᾽ εὔγυρον πάλην
ψάμμον πεσόντος νῶτον οὐκ ἐσφράγισεν.
Ἴδ᾽ ἐς πρόσωπον θηρόθυμον, ὡς ἔτι
σῴζει παλαιὰν τὰν ὑπὲρ νίκας ἔριν.
Λέγει δ᾽ ὁ χαλκός· „Ἀ βάσις με λυσάτω,
χὠς ἔμπνοος νῦν ἕβδομον κονίσομαι."

Erfuhrst du vom sinopischen Damostratos,
der sechsmal von dem Isthmos Fichtenkränze trug,
hier siehst du ihn. Nie zeichnete im Fallen bei
des Ringens Rundgang sich sein Rücken ab im Sand.
O sieh sein wildes Angesicht; noch blitzt aus ihm
die alte Kampfgier um den Siegespreis hervor.
Mir scheint, das Erz noch spricht: „Las mich vom Sockel los,
ich ringe wie im Leben jetzt zum siebtenmal."

Philippos

(Ebenda, carmen 25)

Ein gleiches [Die Bakchin]
Οὔπω ἐπισταμένην τάχα κύμβαλα χερσὶ τινάξαι
βάκχην αἰδομένην στήσατο λαοτύπος.
Οὕτω γὰρ προνένευκεν· ἔοικε δὲ τοῦτο βοώσῃ·
„Ἔξιτε, καὶ παταγῶ μηδενὸς ἱσταμένου."

Was hier der Bildhauer schuf, ist eine verschämte Bakchantin,
die mit den Händen noch nicht Zymbeln zu schlagen versteht.
Seht, sie senkt ihren Blick; man möchte vermeinen, sie riefe:
„Geht doch! Ich spiele erst dann, wenn hier kein Mensch mehr verweilt."

Agathias Scholastikos

(Ebenda, carmen 59)

---

[23] Die Suche in der übrigen *Anthologia Graeca* ergibt ein ähnliches Bild. Erstens ist das Motiv selten anzutreffen; zweitens wird keine Überschreitung der Naturgesetze angedeutet. Entweder wird die Lebensechtheit der Abbildung gelobt, mit der Bemerkung, sie sehe aus, als würde sie gleich sprechen (siehe zum Beispiel Buch II, Ekphrasis des Dichters Christodoros von Koptos auf die Statuen im Zeuxippos-Gymnasium, vv. 108–120, 175–180, 197–198, 243–245, 248–250, 256–258, 311–314), oder es wird bedauert, dass die Abbildung trotz ihrer Lebensechtheit keinen Klang erzeugen kann (siehe zum Beispiel Buch II, vv. 44–49 und Buch VI, carmen 352).

Kitharödin Maria

Σὸν μὲν κάλλος ἔδειξε μόλις γραφίς· αἴθε δὲ τεύχειν
ἔσθενε καὶ λιγυρῶν ἡδὺ μέλος στομάτων,
ὥς κεν ἐπ' ὀφθαλμοῖσι καὶ οὔασιν, ἔκ τε προσώπου
ἔκ τε λυροκτυπίης, ἶσον ἐθελγόμεθα.

Deine Schönheit verkündet der Pinsel noch eben. O hätte
er auch des jubelnden Munds süßen Gesang uns gebracht,
daß dein holdes Gesicht wie dein lockendes Spiel auf der Leier
unsere Augen zugleich und unsre Ohren entzückt!

Paulos Silentiarios

(Ebenda, carmen 277)

Schweigsamer Redner

Κωφὸν ἄναυδον ὁρῶν τὸν Γέσσιον, εἰ λίθος ἐστί,
Δήλιε, μαντεύου, τίς τίνος ἐστὶ λίθος.

Gessios siehst du nur stumm, nur sprachlos. Ei, ist's eine Statue,
kannst du dann sagen, Apoll: Was hier ist Statue, was Mensch?

Palladas

(Ebenda, carmen 317)

Ein gleiches

Τίς σὲ τὸν οὐ λαλέοντα τύπῳ ῥητῆρος ἔγραψε;
Σιγᾷς; Οὐ λαλέεις; Οὐδὲν ὁμοιότερον.

Sag, wer malte denn dich, den Schweiger, im Typ eines Redners?
Gar nichts sprichst du? Du schweigst? Nichts könnte ähnlicher sein.

Anonym

(Ebenda, carmen 318)

Aus der Suche in den literarischen Quellen, die Philes zur Verfügung standen, wird also deutlich, dass er mit der „Stummheit des Bildes“ ein altes, möglicherweise wenig gebrauchtes und eventuell in Vergessenheit geratenes Motiv reaktiviert und weiter elaboriert, vor allem indem er das Naturgesetz, das Skulpturen und Gemälden keine Darstellung von Klang erlaubt, demonstrativ außer Betracht lässt. Mit seiner Kunst lässt sich aus der älteren Literatur einzig und allein das eine oben angeführte Epigramm des Johannes Mauropus vergleichen.

Das „Stummheitsmotiv“ ist nicht nur als eine literarische Erscheinung interessant, sondern erhält noch eine weitere Dimension, wenn es zusätzlich vor einem ästhetisch-philosophischen Hintergrund betrachtet wird, d. h. wenn das Verhältnis zwischen Epigrammen und Kunstwerken und ihre jeweilige Funktion nach dem Verständnis der Byzantiner mitberücksichtigt werden. Zunächst einmal sind Epigramme auf Kunstwerke dem Ursprung ihrer Gattung nach mit den Objekten, für die sie als Inschriften bestimmt sind, eng verbunden. Auch in dem Fall der rein literarischen Epigramme wird dieses enge Verhältnis als Fiktion aufrechterhalten.[24] So können Epigramme nur im Zusammenhang mit den materiellen Objekten, auf welche sie sich beziehen, und vor ihrem Hintergrund verstanden werden. In unserem konkreten Fall sind das bildliche Darstellungen in verschiedenen Medien mit christlicher Thematik.

Christliche Darstellungen in Byzanz sind aber etwas sehr Spezielles, denn sie haben eine besondere, übernatürliche Funktion zu erfüllen. Sie sollen dem irdischen Betrachter als Kommunikationsweg mit der Sphäre des Himmlischen dienen. Da die menschliche Sinneswahrnehmung nicht genügt, um das Göttliche direkt zu erfahren, fungieren die religiösen Bilder, die von den Sinnen der Menschen erfasst und aufgenommen werden können, als Symbole für die transzendente Realität, als Mittel, durch die der Mensch, wenn auch eingeschränkt, Einblick in das Göttliche erlangen kann.[25]

Weil also religiöse bildliche Darstellungen eine so hohe Funktion erfüllen müssen, ist es notwendig, dass sie möglichst alle Sinne des Betrachters ansprechen.[26] Das Sehen wird von den Byzantinern als transitiv und taktil verstanden, und so beinhaltet es auch den Tastsinn.[27] Das Hören und Riechen können von der Abbildung selbst nicht stimuliert werden, und hier bedarf es weiterer Elemente, die die sinn-

---

[24] Lauxtermann, a. O. 151.

[25] Dazu siehe Damianos, Erzbischof von Sinai, Faran und Raithu, Abt des griechisch-orthodoxen Klosters St Katharina, Sinai, Ägypten, The Icon as a Ladder of Divine Ascent in Form and Color, in: Byzantium. Faith and Power (1261–1557) (ed. H. Evans). New York 2004, 335–340. Siehe auch H.-G. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone. München 1975.

[26] Pentcheva, a. O.

[27] Siehe R. S. Nelson, To say and to see. Ekphrasis and Vision in Byzantium, in: Visuality before and beyond the Renaissance. Seeing as others saw (ed. R. S. Nelson). Cambridge 2000, 143–168. Hier 150–156 und besonders 153.

liche Erfahrung des Betrachters vervollständigen.[28] Dem Geruchssinn dienen Weihrauchgefäße und Parfümspender; dem Sehen und Mit-den-Augen-Berühren dienen Lampen, Kerzen und Verkleidungen aus Edelmetallen und -textilien; und schließlich fungieren auch die Epigramme, die die Abbildungen begleiten, als ergänzende Elemente der sinnlichen Wahrnehmung durch das Hören. Denn Epigramme wurden in Byzanz vom Betrachter der Abbildung laut vorgelesen.[29] Das laute Vorlesen des Epigramms bietet die akustische Komponente, die für eine möglichst vollständige sinnliche Erfahrung des Betrachters noch fehlt. Aber ein Epigramm ist ein Stück Literatur, eine eigenständige Kunst mit großer schöpferischer Macht. Ein Epigramm als ergänzende akustische Komponente kann unmöglich auf der Ebene der musikalischen Untermalung bleiben.

Die Literatur verleiht dem Künstler, sei es ein Maler oder ein Bildhauer, die Macht, den „Lebendigkeitsgrad" der abgebildeten Figuren selbst zu bestimmen und frei zu entscheiden, ob er ihnen auch Stimme und die Fähigkeit der Bewegung verleiht oder nicht. Die Literatur ermächtigt die Abbildungen dazu, ein Eigenleben zu entwickeln, und versetzt sie in die Lage, für sich selbst zu entscheiden, ob sie nun auch sprechen möchten oder nicht, je nach ihrer emotionalen oder körperlichen Befindlichkeit. Schließlich vermag die Literatur auch den Betrachter in die Welt der Abbildungen hineinzuziehen, und so kann er für sich entscheiden, ob er den Stimmen der Abbildungen Gehör verleiht oder nicht.

Es ist seit langem bekannt, dass die Grenzen zwischen Literatur und bildender Kunst in Byzanz fließend sind. In den Worten von Marc Lauxtermann „Language visualizes and the visual turns into words."[30] Hier nun geht die selbsterklärte Macht der Literatur sogar so weit, dass sie nicht nur ihre Erzeugnisse mit denjenigen der bildenden Kunst zum Verschmelzen bringt, sondern dass sie darüber hinaus die Grenzen zwischen der künstlichen Welt auf den Abbildungen und der realen Welt abzuschaffen behauptet und den beiden Welten ermöglicht, miteinander zu interagieren.

---

[28] Pentcheva, a. O.

[29] Pentcheva, a. O.; A. Papalexandrou, Text in Context: Eloquent Monuments and the Byzantine Beholder. *Word and Image* 17 (2001) 259–283.

[30] Lauxtermann, a. O. 172.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 149–168

Theodora Antonopoulou

The "*Brief Exegesis* of John Climacus' *Heavenly Ladder*" by Nikephoros Kallistos Xanthopoulos

*Remarks on its Nature and Sources**

In 1971 the announcement by Linos Politis that he had discovered a voluminous new work by a well-known author caused a sensation.[1] The work was a commentary on *The Heavenly Ladder* of John Climacus and its author was Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, best known as a hymnographer and an ecclesiastical historian (*fl.* in the reign of Andronicus II; d. perhaps 1326/8 or a few years later).[2] The text became available for the first time to the scientific community, in a bulky yet elegant publication destined for the wider public too, more than thirty years after Politis' announcement, in 2002. The editors responsible, the Metropolitan and two archimandrites of the Metropolis of

* The present article originated as a communication at the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, August 2006. Research was carried out during the tenure of an Alexander von Humboldt fellowship at the Byzantinisch-Neugriechisches Seminar of the Freie Universität Berlin. The University of Patras (Research Committee, Project "K. Karatheodori") covered various research expenses, including those of a research trip to Oxford. Thanks are due to the Biblioteca Medicea Laurenziana, the Bibliothèque nationale de France and the Bibliotheca Apostolica Vaticana for providing microfilms of the manuscripts discussed here.

[1] L. Politis, Ἄγνωστο ἔργο τοῦ Νικηφόρου Καλλίστου Ξανθοπούλου. Ἐξήγηση στὸν Ἰωάννη τῆς Κλίμακος. *Κληρονομία* 3 (1971) 69–84; cf. CPG 7852–3 under Scholia (d).

[2] On Nikephoros Kallistos see *PLP* no. 20826, in: Faszikel 8. Vienna 1986, with previous literature; also R. Browning, A Young Man in a Hurry - Two unpublished Letters of Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, in: Δώρημα στὸν Ἰωάννη Καραγιαννόπουλο. *Βυζαντινά* 13,1 (1985) 141–152 (= id., History, Language and Literacy in the Byzantine World. Variorum Reprints, Northampton 1989, no. X); S. Kotzabassi, Τρεις ανώνυμες επιστολές του πατμιακού κώδικα 377. *Hell* 40 (1989) 103–112, esp. 110, placing Nikephoros' death between 1326/7 and the abdication of Andronicus II from the throne in 1328.

Nikopolis (Preveza, Greece),[3] had at their disposal the *codex unicus* of the work, ms. 1 of the archive of the Metropolis, which had undergone restoration a few years earlier. The manuscript dates from the first half of the fourteenth century, and so it is roughly contemporary with the author, if not written during his lifetime. The *editio princeps* is accompanied by a brief general introduction and a few notes, mainly on the text and its biblical sources. The only scientific study of the work so far is the preliminary article by Politis, who described the manuscript and showed that the work is different from the other surviving major Byzantine commentary on the *Ladder*, that by Elias Metropolitan of Crete. He also raised the issue of the relationship between the two commentaries, to be clarified in the future, yet the question has not been asked again since.

This article will address a few of the questions surrounding the text, drawing on the 2002 edition. More specifically, it will deal with the production environment of Nikephoros' commentary as well as the degree of its originality and its relationship to certain sources. The case will be argued on the basis of selected passages.

The new work bears the title Ἐξήγησις σύντομος εἰς τὴν βίβλον πᾶσαν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ τῆς Κλίμακος.[4] Despite its designation as a *Brief Exegesis*, it is a lengthy work (around 450 pages of the edition including the corresponding text of the *Ladder*).[5] It does not survive intact, but is mutilated almost half-way through Rung 28 (*des.* PG 1133B κλοπή ἐστι τὸ ἀνε[παισθήτως). There are no internal or external indications as to its date or intended readership.[6]

---

[3] Νικηφόρου Καλλίστου Ξανθοπούλου, Ἐξήγησις σύντομος εἰς τὴν Κλίμακα τοῦ Ἰωάννου, edd. Meletios [Kalamaras] Metropolitan of Nikopolis–Archimandrite S. Dimitreas – Archimandrite B. Lampropoulos. Preveza 2002.

[4] See cod. p. 21, where the exegesis of the *Ladder* proper begins following the commentary on the introductory texts (letter of John of Raithou to John Climacus, the latter's reply, and the Life of Climacus by Daniel of Raithou); also preface to the edition, p. 2. In the lower margin of p. 1, a scribe (identical with one of the scribes of the codex according to Politis, Ἄγνωστο ἔργο 71) penned the following title, which cannot stem from the author: Σαφεστάτη ἐξήγησις εἰς τὴν οὐρανοδρόμον θείαν κλίμακα.

[5] On pp. 37–513.

[6] It is doubtful whether in a poem addressed to Nikephoros and praising him as an exegete of the Scriptures, Manuel Philes also alluded to the *Ladder* commentary; see Manuelis Philae carmina II, ed. E. Miller. Paris 1857; repr. Amsterdam 1967, cod. Paris. no. 12, v. 10 τῇ γνωστικῇ κλίμακι πηγνὺς τὰς βάσεις; cf. Ae. Martini, Manuelis Philae carmina inedita (*Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e*

A comparison with Xanthopoulos' other works can be instructive, however. Most telling is the commentary on the "unread" Orations of Gregory of Nazianzus, of which only specimens have been published. The work bears the title: Σύντομος σχολιώδης δι᾽ ὅλου ἐξήγησις εἰς τοὺς μὴ ἀναγινωσκομένους λόγους τοῦ Θεολόγου.[7] This is similar to the title of the *Ladder* commentary with the addition of the word σχολιώδης, meaning in the form of scholia accompanying the text.[8] Nikephoros' preoccupation with brevity is also apparent in his various verse epitomes of historical and religious interest, such as those of the Old Testament (Σύνοψις θείας Γραφῆς / Γραφῆς πάσης σύνοψις ἠκριβωμένη) and of subsequent Jewish history according to Fl. Iosephus,[9] as well as a Συνοπτικὴ σύνοψις ἁγίων χρόνου, i.e. a summary menologium of the saints of the year.[10] The composition of such epitomes and the compilation of various versified lists, for example of the emperors and patriarchs of CP,[11] along with a few of his other works, most prominently the *Progymnasmata*, have plausibly been explained as serving the needs of the classroom and pointing to a teaching activity of

Belle Arti 20, Suppl.). Naples 1900, no. 65, v. 35, where the same expression is used for another book.

[7] According to ms. Marc. gr. 76, f. 1v, the best manuscript of the work; quoted by T. Sinko, De Nicephoro Xanthopulo Gregorii Nazianzeni imitatore. *Eos* 12 (1906) 91–97, esp. 91–92, and I. Sajdak, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I (*Meletemata Patristica* 1). Cracow 1914, 194; see E. Mioni, Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti I. Thesaurus antiquus. Codices 1–229. Rome 1981.

[8] Single occurence of σχολιώδης here, according to the lexicon of Stephanus, the only one to record this word. In the Marcianus mentioned in the previous note the scholia bear numbers.

[9] PG 147, 605–624 and 623–632 respectively.

[10] BHG 1617n (with Novum Auctarium); [H. Guntius], Cyri Theodori Prodromi epigrammata. Basel 1536, 158v–163r; A. Dmitrievskij, Τυπικά II. Petrograd 1917, 431–446 (without the saints of February). On these verses see recently F. Kolovou, Der Codex Hamburgensis 31 in scrinio (Fragment. 2, ff. 1^r–2^v). Iambische Synaxarverse des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos. *JÖB* 51 (2001) 337–341 with literature.

[11] For a comprehensive list of these works, both published and unpublished, see *PLP* as in n. 2 above, 196; cf. also the articles on Nikephoros by M. Jugie, *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11 (1931) 446–452 and D. Stiernon, *Dictionnaire de Spiritualité* 11 (1982) 203–208, as well as H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (*Handbuch der Altertumswissenschaft* II,1). Munich 1959, 705–707.

Nikephoros in CP,[12] possibly in the "Patriarchal School".[13] The commentaries on Gregory of Nazianzus and the *Ladder* (together with the unpublished commentary on the *Liber ad pastorem*) fit well in this group and could be considered as teaching tools.[14] The examination that follows will further illuminate the description of the *Exegesis* as *syntomos*.

Even though Nikephoros often accompanied his works with prefatory material of some sort,[15] the commentary on the *Ladder* has no preface explaining why he chose to interpret this particular text. The reasons seem to have been varied. The *Ladder* was a standard text on monastic spirituality and suitable for the training of the clergy. How-

[12] J. Glettner, Die Progymnasmata des Nikephoros Kallistos Xanthopulos. Erstausgabe. *BZ* 33 (1933) 1–12. 255–270, esp. 5; Stiernon 207; Browning, A Young Man 146–147.

[13] Glettner, Progymnasmata 6; Browning, A Young Man 146. Nikephoros is not included among the teachers of the "Patriarchal School" mentioned by C.N. Constantinides, Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 – *ca.* 1310) (*Texts and Studies of the History of Cyprus* 11). Nicosia 1982, 50–65. Of his output only the Ecclesiastical History is mentioned by S. Mergiali, L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261–1453) (*Ἑταιρεία τῶν Φίλων τοῦ Λαοῦ. Κέντρον Ἐρεύνης Βυζαντίου* 5). Athens 1996, 522, and E. Fryde, The Early Palaeologan Renaissance (1261–c. 1360) (*The Medieval Mediterranean* 27). Leiden – Boston – Cologne 2000, 313.

[14] Already Stiernon 207 and Browning, A Young Man 146, without having seen the Commentary on the *Ladder*.

[15] See his Ecclesiastical History (dedicatory letter to Emperor Andronicus II and introductory chapter of Book I; PG 145, 560–601. 604–620), the four commentaries on the *anabathmoi* of the *Oktoechos*, the names of various liturgical hymns, the liturgy of the Presanctified, and Cosmas the Melode's hymn to the Virgin Τὴν τιμιωτέραν (epistolary prefaces addressed to the archimandrite Kallinikos of the monastery of Kouzenas [τῆς τοῦ Κουζηνᾶ μονῆς]), and apparently his commentary on Gregory of Nazianzus, on which see below in this artlicle, 154. It is worth noting that according to Browning, A Young Man 144, the four letters addressed to Kallinikos are unpublished and preserved in cod. Bodl. Auct. E. 5. 14. Two of them were actually published long ago; see Kyrillos Athanasiades (ed.), Ἑρμηνεία εἰς τοὺς Ἀναβαθμοὺς τῆς Ὀκτωήχου παρὰ Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου. Jerusalem 1862, 126 and 130–131 for the prefaces to the commentaries on the names of various liturgical hymns and Τὴν τιμιωτέραν respectively (the latter commentary addressed, however, πρὸς τὸν ἀπὸ τῆς Ὁδηγητρίας ἱερομόναχον καὶ ἐκκλησιάρχην κύριον Νεόφυτον). As for the Bodleian manuscript, it contains only the title, not the text of the preface and commentary on the liturgy of the Presanctified; for other manuscripts of the prefaces, see H.O. Coxe, *Bodleian Library Quarto Catalogues*, I. *Greek Manuscripts*, Oxford 1969 (repr. with corrections from the edition of 1853), 662.

ever, the only other complete Byzantine commentary surviving,[16] that of Elias, who was Metropolitan of Crete probably around 1120–1130,[17] was long and rather difficult to comprehend, and the disparate scholia that have come down to us in the manuscripts of the *Ladder* did not constitute, at least judging by their published form, a comprehensive commentary. There was, therefore, a real vacuum, which Nikephoros would have attempted to fill. Moreover, he obviously appreciated the work highly, as also manifested by the fact that he included its author in his versified list of church fathers, which must have been intended for use in school.[18] Being himself a member of the clergy of St. Sophia,[19] he appears to have been influenced by monasticism and mysticism. His progymnasma on *gnome*, for which he employed a Christian subject contrary to the model of Aphthonios, testifies to his admiration of the monastic ideal of poverty,[20] although it is questionable whether he became a monk despite the evidence of later tradition.[21] As far as mysticism is concerned, it has been observed that Nikephoros was familiar with its terminology.[22]

---

[16] An anonymous commentary on the *Ladder* is contained in cod. Marc. gr. II, 195 of the end of the sixteenth century as pointed out by A. Rigo, Giovanni Climaco a Bisanzio, in: S. Chialà–L. Cremaschi (edd.), Giovanni Climaco e il Sinai. Atti del IX Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa - sezione bizantina, Bose, 16–18 settembre 2001 (*Spiritualità orientale*). Bose 2002, 195–205, esp. 200 with n. 24; cf. the mention by K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453). Munich 1897², 144.

[17] On Elias see V. Laurent, Le synodicon de Sybrita et les métropolites de Crète aux Xᵉ–XIIIᵉ siècles. *EO* 32 (1933) 385–412, esp. 400–402 (on his date); Beck, Kirche 655 with literature ("der bedeutendste Name in der Väterexegesis der Komnenenzeit"); F. Lefherz, Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten (diss.). Bonn 1958, 140–142; also Politis, Ἄγνωστο ἔργο 73–75. 80–81; CPG 7852–3, Scholia (a) with note.

[18] PG 145, 553, v. 10: Ὁ τῆς Κλίμακος, ἡ μετάρσιος βάσις.

[19] On the relevant evidence (cod. Bodl. Auct. E. 5. 14, f. 1), see Jugie 446; Stiernon 203.

[20] Glettner, Progymnasmata 6. According to an epistle that has been interpreted as referring to Nikephoros' death, he was leading a monastic way of life (ἔξω σώματος τὸν βίον ἅπαντα βιοῦν ἐῴκει); see Kotzabassi, Τρεις ανώνυμες επιστολές 111 (Epist. 2, 29–30). For parallels on progymnasmata with Christian subjects, see Constantinides, Higher Education 100–101.

[21] Except perhaps towards the end of his life; cf. Jugie 446–447; Stiernon 205.

[22] F. Winkelmann, Zur Bedeutung der Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos Xanthopulos, in: Ἀνδριάς. Herbert Hunger zum 80. Geburtstag. *JÖB* 44 (1994) 439–447, esp. 443. 446.

Nikephoros' ambition to make a substantial contribution to the patristic scholarship of his day is evident in the case of his commentary on the "unread" Orations of Gregory of Nazianzus mentioned above. Nikephoros wrote two fictitious letters, apparently to serve as a preface to the commentary on Gregory.[23] He says that he composed the commentary before his twentieth birthday (Epist. 1, 16; 2, 67–68).[24] His purpose was to provide brief and clear comments on the text (Epist. 1, 24), which, contrary to the brilliant yet high-style theological commentary of Elias of Crete, would be accessible to the less educated such as Ignatios, to whom Nikephoros attributed his fictitious first letter (ibid., 25–28). He also stated that almost nothing was his own original thinking, but that he had compiled and abbreviated material from previous exegetes, among whom Elias occupied the first place (Epist. 2, 84–88), with the intention of including all that needed to be said (Epist. 2, 97). His long-term attachment to the church of St. Sophia (Epist. 1, 30–31; 2, 94–95) would have given him the necessary free access to the books kept at the Patriarchal Library.[25]

Nikephoros' commentary on the *Ladder* can be envisaged as a parallel case to his commentary on Gregory. The commentary on the *Ladder* was perhaps also a work of his youth, in which he aimed at providing an easily accessible commentary while taking account of all available material. His commentary on the *anabathmoi* of the *Oktoechos* testifies that he worked quickly, as he composed this work, which extends to 125 printed pages, in just eight days.[26] Like the Gregory commentary, the *Ladder* exegesis was most probably a textbook, yet a wider audience, such as that envisaged for the former work, cannot be excluded. The survival of the *Brief Exegesis* in just one manuscript,

[23] First edition with commentary by Browning, A Young Man 147–153; line-numbers here follow the re-edition by I. Vassis, Ein alter Zeuge von zwei Briefen des Nikephoros Kallistos Xanthopulos. *JÖB* 46 (1996) 265–274.

[24] At the same age he also wrote his encomium on St. Mary Magdalen (BHG 1162); see PG 147, 576A; cf. Sinko, De Nicephoro Xanthopulo 95.

[25] See K.A. Manaphes, Αἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει Βιβλιοθῆκαι αὐτοκρατορικαὶ καὶ πατριαρχικὴ καὶ περὶ τῶν ἐν αὐταῖς χειρογράφων μέχρι τῆς Ἁλώσεως (1453) (*Ἀθηνᾶ. Σειρὰ Διατριβῶν καὶ Μελετημάτων* 14). Athens 1972, 133–141 on Nikephoros' use of the Patriarchal Library; Browning, A Young Man 146.

[26] See Athanasiades, Ἑρμηνεία, 125 ἀλλ' ἡμῖν καὶ οὕτως ὁ τῆς ὑπακοῆς μισθὸς περικείσεται, ὅσον τάχος ἐξηνυκόσι τὸ ἔργον· ἴσας γὰρ τοῖς ἤχοις ἡμέρας προσαναλώσαντες διεπεραιώσαμεν τὸ αἰτούμενον.

if not due to the hazards of survival, indicates, however, that the work did not enjoy popularity.[27]

Since Nikephoros was expected by his contemporaries not to innovate in matters of doctrine, his statement affirming his compilatory working methods in the case of the Gregory commentary can be seen as a commonplace and/or a formula of self-protection against accusations of heresy.[28] At the same time, it should also be taken at face value.[29] Though no definitive study of his sources exists and previous scholarship is not unanimous on his main source, it is clear that he drew, often verbatim, on earlier texts, including Elias.[30] It is indicative of Nikephoros' intention of offering an alternative to Elias that he commented on the same works of Gregory as Elias (27 out of 28 "unread" orations, that is apart from Or. 37, as well as Epist. 101 and 102, while he added comments on Epist. 243).

It is, therefore, necessary to investigate whether Nikephoros applied the same method to his commentary on the *Ladder*. Unfortunately for our purposes, the only surviving comparable work, Elias' exegesis of

[27] Cf. Rigo, Giovanni Climaco a Bisanzio 200, who speaks of "una circolazione senza alcun dubbio minore" in comparison with that of Elias' commentary.

[28] As suggested by Browning, A Young Man 145. 152.

[29] Cf. ibid. 145.

[30] See Sinko, De Nicephoro Xanthopulo 92–93, agreeing with J. Morelli on Nikephoros' dependence on Elias and putting forward the example of Nikephoros' scholia on the preface of Gregory's Or. 2: these were partly copied from Elias, while they also display influences from the commentaries of Nicetas of Heraclea and Basil Minimus, and probably include some thoughts of Nikephoros himself. On the other hand, Sajdak, Historia critica 192. 197–198, argued for Basil Minimus as Nikephoros' main source, as suggested by the commentary on Gregory's Epist. 243 (it should be noted, however, that this Epist. had not been commented upon by Elias, so that Nikephoros had to resort to another source); again in id., Die Scholiasten der Reden des Gregor von Nazianz. Ein kurzgefasster Bericht über den jetzigen Stand der Forschung. *BZ* 30 (1929/30) 268–274, esp. 273 on Nikephoros' almost exclusive dependence on Basil Minimus. Sinko insisted on his own view; see his Literatura grecka III.2. Wrocław 1954, 188 for Nikephoros as "an excerptor of Elias, Basil Minimus and other previous scholiasts". Cf. Lefherz, Studien 144, who simply noted that "Die Scholien des Basilius Minimus haben als Vorlage gedient, vielleicht auch die anderer" (with literature). Finally, Browning, A Young Man 145–146. 153, suggested that the work is "elementary and derivative" and that "it appears in fact to be a text-book for students", and wondered whether Nikephoros "simply compiled material" from Elias and a surviving tenth-century "sylloge" of scholia, which includes Basil Minimus.

the *Ladder* is largely unpublished.[31] Only excerpts from his commentary accompany each Rung in Rader's edition of the *Ladder*, which is reproduced by Migne.[32] It has been suggested that Rader's scholia were excerpted from Elias and others by an anonymous and were wrongly attributed to Elias.[33] The provenance of a number of them from various patristic authors has been identified.[34] The issue of the relationship of the identified scholia to Elias' work remains open, however. The lack of a critical edition or full-scale publication does not allow us to pass a definitive judgement on the degree to which Elias' commentary is an original piece of work, a paraphrase or a compilation, but it is a valid hypothesis that he drew on earlier sources as he did in his commentary on Gregory.[35] A number of other scholia on the *Ladder* have been published,[36] but the majority of the medieval Greek scholia preserved in the manuscripts of the *Ladder* remain unpublished.

I have collated *exempli gratia* passages from Nikephoros' commentary with the respective text of Elias as preserved in Laur. IX, 11 (parch., 12th cent., ff. 350), apparently its most ancient manuscript. When necessary, the testimony of the Laurentianus was corroborated

---

[31] On its manuscripts, see especially Sajdak, Historia critica 112–116; also Politis, Ἄγνωστο ἔργο 73 n. 3.

[32] For the scholia see PG 88, 644–1209.

[33] See A. Jahn, PG 36, 747–748; repeated by Sajdak, Historia critica 112.

[34] In a series of articles by E. Peterson; see CPG 7852–3 as in n. 17 above; also T. Antonopoulou, Unpublished Scholia on the Apostle Paul and John Climacus by the Emperor Leo VI, in: M. Hinterberger – E. Schiffer (edd.), Byzantinische Sprachkunst. Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet W. Hörandner zum 65. Geburtstag (*Byzantinisches Archiv* 20). Berlin – New York 2007, 20–34, esp. 30, n. 21.

[35] In the case of Elias' commentary on Gregory scholarly opinion is divided as to whether it is an original piece of work or a compilation; see Sajdak, Historia critica 99 n. 2 and Lefherz, Studien 140–141 on previous scholarship. For characteristic positive views see Sajdak, Scholiasten 273, who maintains that Elias knew previous commentators but appropriated little from them, and Sinko, Literatura grecka 187, who speaks of Elias' erudition and rich selection of pagan authors and church fathers; also F. Trisoglio, Mentalità ed atteggiamenti degli scoliasti di fronte agli scritti di S. Gregorio di Nazianzo, in: J. Mossay (ed.), II. Symposium Nazianzenum. Louvain-la-Neuve, 25–28 août 1981. Paderborn – Munich – Vienna – Zurich 1983, 187–251, esp. 239–248.

[36] On the *Ladder* scholia by Photius (below, n. 38), Michael Psellus, the so-called "John of Raithou", and various anonymous published and unpublished scholia, see CPG 7852–3 (with Supplementum) Scholia (b–c) and (e–f), and Antonopoulou, Unpublished Scholia, 29, n. 19, and 30–31, n. 23.

by another important manuscript, Coisl. 87 (paper, 14th cent., ff. 300). The examination of a few, in my view characteristic cases that follows will reveal the close relationship between the two commentaries and will shed light on Nikephoros’ working methods.

The first three examples concern the ninth Rung of the *Ladder* (PG 88, 840D–844B Περὶ μνησικακίας), which is accompanied by a few scholia in the PG (844B–845B), and is commented upon by both Nikephoros (p. 223–227 of the new edition) and Elias (cod. Laur. IX, 11, ff. 131v–134v). The division of the *Ladder*’s text into sections in Nikephoros’ manuscript (reproduced in the edition) is almost the same as in Elias with a few variations, which consist of the further splitting of three sections into two units each, a method that allows easier access to the corresponding commentary.

1) In the first example, Nikephoros’ commentary on the first section of the Rung (PG 840D–841A to περὶ αὐτῆς εἴπωμεν) begins with a paraphrase of the *Ladder* and then reproduces Elias’ commentary (Laur., f. 131v) partly verbatim and partly adaptated, while another part is omitted. Nikephoros’ text (p. 223, col. a–b) is the following (boldface is used for words occurring in Elias as well, whether quoted or adapted, and italics for words taken over from the *Ladder*; for all of Nikephoros quotations below I reproduce the text of the edition, including its punctuation, which deviates from traditional norms and is obviously partly derived from the manuscript):

Λίαν ἀρίστως **ὁ** πάνσοφος **οὗτος**, ***τὰς*** πρὸς **ὕψος** οὐρανοῦ ἀναγούσας ἁγίας ***ἀρετάς***, ***τῇ τοῦ Ἰακὼβ κλίμακι*** *παρεικάζει*· (ἐκ **γὰρ** τῶν κάτω ἐπαίρουσι· καὶ **πρὸς** ***οὐρανὸν*** τοὺς βουλομένους διαβιβάζουσι)· ***τὰς δὲ*** ἐναντίας ταύταις ***κακίας*** *τῇ τοῦ κορυφαίου Πέτρου* ***ἁλύσει*****, διὰ τὸ βάρος καὶ τὸ καθέλκειν τὸν** αὐταῖς **δεδεμένον κάτω**· (**πᾶσα γὰρ κακία βάρος ἐμποιεῖν εἴωθε ταῖς καρδίαις· ἔστι** δ᾽ **ὅτε οὐδ᾽ αἰσθάνεσθαι** παρασκευάζει τὸν πάσχοντα)· **εἰπὼν δὲ** ***τῇ ἐκπεσούσῃ*****, ἐδήλωσε τὸ δυνατῶς ἔχειν τὸν σπουδάζοντα ἀποθέσθαι αὐτήν**, εἰ **βούλοιτο· ὅπερ ἔσται διὰ θερμῆς πίστεως**· ὃ σύμβολον τῆς τοῦ **Πέτρου θερμότητος**· οὗ χάριν, οἶμαι, καὶ τούτου νῦν **ἐμνημόνευσεν· ἢ** ἴσως **καὶ διὰ τὴν μετάνοιαν αὐτοῦ**, ὡς εἴρηται· **δι᾽ ἧς πᾶσα ἁμαρτία ἐξαφανίζεται**.

Ὡς γοῦν **ἡ ἅλυσις** *ἑτέρα τῆς ἑτέρας* ἔχεται, καὶ συνδέδενται ἀλλήλαις, οὕτω νῦν καὶ ἐπὶ τῶν **κακιῶν**· μία **ἔχεται** *τῆς* ***ἑτέρας***· **ἡ γὰρ γαστριμαργία, τῇ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ συμπέπλεκται· καὶ ὁ φθόνος ἔχεται τοῦ φόνου· καὶ τἄλλα** ὁμοίως· **ὥσπερ** ***καὶ τοῦ θυμοῦ, γέννημα ἡ μνησικακία*** **ἐνταῦθα**· *καλοῦντος* οὖν *καιροῦ* μετὰ τὸν θυμόν, *περὶ* τῆς αὐτοῦ θυγατρὸς *εἴπωμεν*.

Τὸ μὲν οὖν **περὶ** τοῦ **Ἰακώβ**, **ἐν** τῇ **βίβλῳ γέγραπται** τῆς **Γενέσεως**· τὸ δὲ περὶ τῆς ἁλύσεως, ἣν ἐφόρεσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης τὸν ἀπόστολον Πέτρον, ἐν ταῖς τῶν ἀποστόλων ἀναγέγραπται Πράξεσιν.

The last paragraph, which gives the biblical references for Jacob's ladder and the chains of St. Peter, is probably by Nikephoros himself. However, the biblical reference for Jacob's ladder is also found in Elias immediately after the first sentence of his commentary mentioning this Old Testament episode (Laur., f. 131v); it is followed by the relevant Genesis quotation, which Nikephoros apparently considered superfluous and did not reproduce.

The first scholion published by Rader (PG 844BC), which corresponds to Nikephoros' first paragraph, is ultimately derived from Elias.

2) The second example comes from the end of the commentary on the second section of Rung 9 (PG 88, 841A Μνησικακία ἐστὶ – κάθωρος κακία). Nikephoros' text (p. 224, col. a) is again derived from Elias (Laur., f. 132rv):

Ἄλλο δὲ εὐχή, καὶ ἄλλο προσευχή· **εὐχὴ μὲν** γὰρ **ἀρετῆς ἆθλον· προσευχὴ δὲ ἀρετῆς ἔπαθλον·** ἤ, **κατὰ τὸν Νυσσαέα Γρηγόριον, εὐχὴ μὲν ἐστὶν ἐπαγγελία τινὸς τῶν κατ' εὐσέβειαν ἀφιερωμένων· προσευχὴ δέ, αἴτησις ἀγαθῶν μεθ' ἱκετηρίας προσαγομένη Θεῷ.**

The whole passage occurs in Elias in a considerably more extended form. Elias first provides a few other definitions of the distinction between εὐχή and προσευχή, which Nikephoros omits. In fact, the first definition quoted by Nikephoros (εὐχὴ – ἔπαθλον) is an abbreviated form of part of a longer quotation, at the end of which Elias reveals his source: οὕτω μὲν οὖν ὁ μέγας Μάξιμος (see Maximus Confessor, Expositio orationis dominicae, l. 215–221 ed. P. Van Deun, *CCSG* 23). Nikephoros (who quotes part of l. 218–220 of Maximus) omits the indication of the provenance of the passage, although it is stated in his source. There follows in Elias the reference to Gregory of Nyssa (κατὰ δὲ τὸν τῆς Νύσσης πρόεδρον εἰπεῖν Γρηγόριον). Thus, even an explicit reference by Nikephoros to a source turns out to be second-hand. Moreover, Elias provides a longer quotation from Gregory of Nyssa (De oratione dominica oratio II, p. 21, 20–26; p. 22, 3–9 ed. J.F. Callahan, *GNO* VII,2) than Nikephoros (who quotes l. 20–22).

3) The third example from Rung 9 concerns PG 841D Ξύλῳ σαθρῷ ἔνδοθεν ἐναποτίκτονται σκώληκες· καὶ πραοτάτοις (ἤθεσι add. cod. Nicopol.) καὶ ἡσυχίοις νόθοις συγκολλᾶται (συγκεκόλληται cod. Nicopol.) μῆνις.

The beginning of Nikephoros' commentary is the following (p. 226, col. b):

> Ἐντὸς τοῦ **σεσημμένου *ξύλου σκώληκες* ἀπογεννῶνται**· καὶ ἐν ἡμέροις ἤθεσι καὶ πράοις· οὐ μὴν δὲ *πραοτάτοις* ὀφείλει γράφεσθαι· καὶ ἡσυχίαν οὐ γνησίαν καὶ ἐντελῆ, ἀλλὰ **νενοθευμένην** καὶ ἀλλοτρίαν τῆς κατὰ Θεὸν πολιτείας μετερχομένοις, *μῆνις* εἴωθεν δυσαποσπάστως ἐγκεῖσθαι.

Nikephoros certainly used Elias, who on f. 134r of the Laur. has: *Σαθρὸν* τὸ σεσημμένον λέγεται *ξύλον* καὶ *σκωλήκων* ὑπόπλεων· ἡ γὰρ σηπότης (read σαπρότης with Coisl. 87, f. 133r) ἀπογεννᾶν οἶδεν ἐντὸς αὐτοῦ *σκωλήκων* πλῆθος. Elias also uses the word νενοθευμένως.

Moreover, with regard to Nikephoros' evidently parenthetical sentence οὐ μὴν – γράφεσθαι, Elias offers the following long passage (Laur., f. 134r):

> Οἱ γὰρ δοκοῦντες εἶναί τι καὶ μὴ ὄντες, δικαίως *νόθοι* καὶ <οὐ>[1] γνήσιοι λέγονται· διὸ καὶ μακρὰν τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Θεοῦ ἔρχονται διὰ τὴν *προσκολληθεῖσαν μῆνιν* αὐτοῖς ἐξ ἰδίας γνώμης. Οἱ δὲ νόθοι τῷ ὑπερθετικῷ οὐ καλῶς διασημαίνονται· ὅθεν σφαλῆναι οὐ τὸν ἐκδεδωκότα ἀλλὰ τὸν γραφέα ἔστιν εἰπεῖν, ἀντὶ τοῦ πράοις, *πραοτάτοις* γεγραφότα. Ὑπερθετικὸν δὲ λέγεται τὸ κατ' ἐξοχὴν λεγόμενον ἐν συγκρίσει, ὥσπερ ἂν εἴποι τις ἐπὶ παραδείγματος τοιούτου, οἷον· εἰσί τινες τρεῖς, πραότητας μετερχόμενοι· εἴπερ συγκρίνεις αὐτοὺς ἀλλήλοις, εἰκός ἐστι μὴ πάντας ἐπίσης μετέχειν τῆς ἀρετῆς, ἀλλὰ τὸν μὲν ὑπέρθεσιν ἔχειν τῶν λοιπῶν, εἰς τέλος ἐλθόντα τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, ὃν δὴ καὶ πραότατον κλητέον καθ' ὑπέρθεσιν, τὸν δὲ ἄλλον τὴν μέσην ἔτι βαδίζειν, ὃν δὴ καὶ αὐτὸν συγκρινόμενον μετὰ τοῦ ἐσχάτου, τοῦ τὴν ἀρχὴν ἔτι τῆς ἀρετῆς ἔχοντος καὶ πράου καλουμένου, πραότερον ὀνομαστέον κατὰ σύγκρισιν· ἐπὶ τούτων μὲν οὖν οὕτως ἕκαστον κλητέον, ἐπὶ δέ γε τῶν νενοθευμένως λεγομένων χώραν τοῦτο οὐχ ἕξει.
>
> [1] Coisl. 87, f. 133r

Nikephoros omits the lengthy exposition, retaining only the gist of it. It is also interesting to note that by using the parenthetical sentence immediately after the word he corrected (πράοις) he seems to be correcting Elias, who had repeated the superlative πραοτάτοις of the *Ladder* before embarking on his philological exposition on the supposed error of the scribe. Most of the rest of Nikephoros' exposition seems to be paraphrasing Elias, who had himself simply paraphrased the *Ladder* (the provenance of the sentence τοῦτο γὰρ διὰ τῆς κέλλης ὑποδηλοῖ, which is incorporated in Nikephoros' text in an awkward way just after the passage quoted above, is obscure, however).

It should be pointed out that in an important illuminated manuscript of the *Ladder*, Vat. gr. 394 of the last quarter of the 11th century, which also contains a significant number of marginal scholia on Climacus, the relevant scholion (f. 67r) runs as follows: Οἱ δοκοῦντες καὶ μὴ ὄντες, δικαίως *νόθοι* καὶ οὐ γνήσιοι· οἱ δὲ νόθοι τῷ ὑπερθετικῷ οὐ καλῶς διασημαίνονται· ὅθεν σφαλῆναι τὸν γραφέα ἔστιν εἰπεῖν, ἀντὶ τοῦ πράοις *πραοτάτοις* γράψαντα. This scholion coincides with parts of Elias' text with few variations. Since the Vaticanus must be somewhat earlier than Elias, the two must share the same source, which Elias either reproduced more faithfully or expanded on his own (cf. below on examples 4–6).

The next two examples (nos. 4–5) come from Nikephoros' exegesis of Rung 26. I have mentioned in passing his comments in another article of mine, where I publish a few scholia by the Emperor Leo VI, including two scholia contained in the above-mentioned Vat. gr. 394 and explicitly attributed to him (the manuscript is a trustworthy witness as example no. 6 below shows).[37] I consider it useful for the purposes of the present article to take up Nikephoros' scholia again, and for each of the two Climacus passages concerned to present the exegeses of Nikephoros and Elias as well as the corresponding scholia in the Vaticanus and the PG (Rader) in tabulated form (see below, 162–165). Leo's scholia in the Vaticanus, in particular, are quoted according to my edition, but their lemmata are not given here in full. The quotations from the *Ladder* are again placed in italics. In both Tables the order of the scholia within each source is also noted.

4) Rung 26 (Περὶ διακρίσεως), PG 88, 1036BC: Ἓν τῶν κτισμάτων ἐν ἑτέρῳ καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι εἴληφεν, καὶ θαῦμα πῶς ἐκτὸς τοῦ ἐν ᾧ τὸ εἶναι ἐκομίσατο, συνίστασθαι πέφυκε. The relevant scholia are given in Table I.

It is noticed that Elias incorporated in his commentary the scholion (C) which in the Vaticanus is attributed to the Emperor Leo the Wise, but without the attribution. Nikephoros' last comment (C), which likewise lacks an attribution, turns out to be a summary of Leo's scholion, whereas the first lines of his exegesis (A) may be alluding to Elias' passage B; if so, Nikephoros would have known Leo's text via Elias and, therefore, anonymously.

[37] Antonopoulou, Unpublished Scholia, esp. 27–31.

5) Rung 26, Περὶ διακρίσεως εὐδιακρίτου (*Tractatio de discreta discretione*), PG 88, 1069A: Τρεῖς μέν τις νύκτας ἐν γῇ πεποιηκὼς ἀνεβίω εἰς ἅπαν· ὁ δὲ τρεῖς ὥρας νενικηκὼς οὐκ ἀποθανεῖται λοιπόν. The scholia on this passage are given in Table II.

It is noteworthy that Elias (Laur., f. 273v–274r) goes on to explain the discrepancy between the three nights mentioned in Mt. 12, 40 and the two nights that Christ spent in Hades. Nikephoros did not concern himself with the issue, but perhaps implied it by changing John Climacus' text τρεῖς νύκτας to τρεῖς ἡμέρας (see Table II, A; cf. Elias' τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, which repeats the Gospel text).

The evidence provided in Tables I and II makes it clear beyond any doubt that Nikephoros' multiple exegesis in both cases is a mere compilation. He drew primarily on Elias, since most of his comments are found together in his predecessor. Possibly, he used other sources as well, as suggested, for example, by a comment of his which is not in Elias (Table II, F); these other sources were probably mostly anonymous manuscript scholia, such as those found in the Vaticanus. He modified his sources, mainly by shortening and simplifying them, leaving part of them out. Even if his source had preserved the name of a previous author, he did not take it over. He also made a few additions mainly by providing Scriptural quotations (Table II, A), paraphrasing the *Ladder* and introducing a few thoughts (Table I, B). In the case of the scholia attributed by the Vaticanus to Leo VI it seems again that Elias and the (probably earlier) Vaticanus shared the same or related source, but Elias made an effort to normalize the language of the text.

6) The passage from Rung 27 (Περὶ ἡσυχίας), PG 88, 1109BC Μετερχόμενος τὸ μέσον – εἰς ἅπαν οὐκ ἔχω is commented upon by Elias in Laur., f. 300v (= Coisl. 87, f. 272v–273r), and Nikephoros at p. 489, col. b. The Vaticanus mentioned above (as well as Hierosol. S. Crucis, 93, 13th cent.) attributes a long scholion on this passage to Patriarch Photius. It is scholion 11 among the patriarch's scholia on the *Ladder*. Its authenticity is conveniently proved by the fact that it largely coincides with the authentic *Question* 273 of the *Amphilochia*. There Photius seems to have re-used a random scholion of his on the *Ladder*, furnishing it with a preface and bringing about very few changes.[38]

[38] See L.G. Westerink (ed.), Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia VI, 1. Amphilochiorum pars tertia, Leipzig 1987, 64–66 with his preface to the text. On Photius' scholia see G. Hofmann, Der hl. Johannes Klimax bei Photios. *OCP* 7 (1941) 461–479, esp. 464–470.

TABLE I

Nikephoros, p. 425, col. b – 426, col. a	Elias, Laur. IX, 11, f. 260v	Vat. gr. 394, f. 122v	PG, 1056C Scholion LXXXI
A) Τοῦτό τινες εἰς τὴν πυρῖτιν ἐξελάβοντο λίθον· οὐ μὴν δὲ καλῶς ᾠήθησαν·	B) Τινὲς δέ φασι περὶ τοῦ πυρὸς τοῦτο λέγεσθαι· ἀλλ' οὐκ ἔστι. Προελθὸν γὰρ τὸ πῦρ ἐκ λίθου καὶ σιδήρου, οὐ δύναται μένειν χωρὶς ἑτέρας ὕλης· ἡ δὲ ψυχὴ μέχρι τῆς ἐνθέου συνδήσεως αὐτῆς τῆς πρὸς τὸ σῶμα ἐκδέχεται καὶ ἔστι πάντως …		B) Εἰ δέ τινες περὶ πυρὸς εἰρῆσθαι τὸ προκείμενον ὑπολαμβάνουσι ζήτημα, γινωσκέτωσαν, ὡς τοῦ φέροντος λίθου τε καὶ σιδήρου (γέννημα γὰρ τῶν δύο τούτων τὸ πῦρ) προελθὸν οὐ δύναται μένειν χωρὶς ἑτέρας ὕλης· καὶ γὰρ εἰ μὴ τάχιον δράξασθαί τις φθάσει τῶν φυλάσσειν αὐτὸ εἰδότων, εὐθὺς ἀπόλλυται· ἡ δὲ ψυχὴ μέχρι τῆς ἑτέρας ἐν Θεῷ συνδήσεως αὐτῆς πρὸς τὸ οἰκεῖον σῶμα ἐκδέχεται.
B) ἀλλὰ περὶ τῆς ψυχῆς ὁ λόγος τῷ ἁγίῳ· ἥτις *ἓν* οὖσα καὶ αὐτὴ *τῶν* θεϊκῶν *κτισμάτων*, οὔτε καθ' ἑαυτὴν	A) Ταῦτα περὶ τῆς ψυχῆς λέγει· αὕτη γὰρ μὴ καθ' ἑαυτὴν κτισθεῖσα, ἀλλ' ἐν τῷ σώματι ὑποστᾶσα, μετὰ τὸν χωρισμὸν συνίσταται πάλιν χωρὶς σώματος.	B) Ἄλλως. Τὴν ψυχὴν λέγει·	A) Τὴν ψυχήν, ὡς οἶμαι, λέγει·
προϋπέστη, οὔτε μεθυπέστη· *ἐν ἑτέρῳ* δὲ ἔχει *τὸ εἶναι* (ἤτοι τῷ σώματι)· ἅμα γὰρ τῇ προόδῳ, τῷ σώματι συγκτίζεται·	Οὔτε γὰρ προϋπέστη τοῦ σώματος αὕτη, οὔτε μεθυπέστη, ἀλλ' ἅμα τῇ προόδῳ συγκτίζεται τοῦ σώματος·	οὔτε γὰρ προϋπέστη τοῦ σώματος αὐτῆς, οὔτε μεθυπέστη, ἀλλ' ἅμα τῇ γενέσει συγκτίζεται τοῦ σώματος,	οὔτε γὰρ προϋφίσταται τοῦ σώματος, οὔτε μεθυφίσταται, ἀλλ' ἅμα τῇ γενέσει τούτου κτίζεται καὶ αὐτή· ὅθεν φονεὺς καὶ ὁ ἔμβρυον ἀπεκτακώς, ἐπεὶ ἐν τῇ συλλήψει ἐψύχωται· τοσοῦτον δὲ ἡ ψυχὴ ἐνεργεῖ τότε, ὅσον καὶ ἡ σάρξ·
τούτου δ' αὐξάνοντος, καὶ αὕτη τὰς ἰδίας διαδείκνυσιν ἐνεργείας·	κατὰ τὴν αὔξησιν δὲ τοῦ σώματος καὶ αὕτη τὰς (τῆς cod.) ἰδίας ἐνεργείας διαδείκνυσι.	οὗ κατ' αὔξησιν, καὶ αὐτὴ τὰς ἰδίας ἐνεργείας διαδείκνυται.	κατ' αὔξησιν γὰρ τὴν τοῦ σώματος, καὶ αὕτη τὰς οἰκείας ἐνεργείας διαδείκνυσι.

<table>
<tr>
<td>καὶ θαύματος ὄντως ἄξιον· πῶς ἔχει φύσιν συνίστασθαι μετὰ τὴν διάλυσιν, καθ᾽ ἑαυτὴν μένουσα ἐκτὸς τοῦ σώματος, ἐν ᾧ ἔσχε καὶ αὐτὴ τὴν οὐσίωσιν· χωρὶς γὰρ σώματος ψυχὴν γενέσθαι ἀδύνατον.</td>
<td>Θαῦμα οὖν, φησί, πῶς ἡ ἐν τῷ σώματι λαβοῦσα τὸ εἶναι, μετὰ τὴν διάζευξιν γυμνὴ πέφυκε στέγειν, ἤγουν συνίστασθαι·</td>
<td>Θαῦμα οὖν πῶς ἐν τῷ σώματι λαβοῦσα τὸ εἶναι, μετὰ τὴν διάζευξιν <γυμνὴ> συνίσταται.</td>
<td>Θαῦμα οὖν, φησί, πῶς ἡ ἐν τῷ σώματι λαβοῦσα τὸ εἶναι, πέφυκε γυμνὴ μετὰ τὴν διάζευξιν στέγειν ἤτοι συνίστασθαι·</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>ἀλλὰ τοῦτο μὲν τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως ἀπόδειξις πάντως.</td>
<td></td>
<td>ἀλλὰ τοῦτο μὲν τὸ τοῦ Θεοῦ δόγμα.</td>
</tr>
<tr>
<td>C) Ἢ, καὶ τοῦτο θαυμαστόν,

πῶς οὐκ ἀπόλλυσι καὶ αὐτὴ τὸ εἶναι διαζυγεῖσα τοῦ σώματος, ὥσπερ ἐκεῖνο τὸ διαμένον καὶ μόνιμον.

Χρὴ πάντα τὸν σκοπὸν συντείνειν περὶ τὴν ψυχὴν τὴν διαιωνίζουσαν.</td>
<td>C) Ἢ καὶ οὕτως·
Ἓν τῶν κτισμάτων, ἡ ψυχή, ἐν ἑτέρῳ, τουτέστιν ἐν σώματι, τὴν ὕπαρξιν εἴληφεν, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν ἑαυτῇ ὑφεστάναι δεδημιούργηται, ὥστε μονώτατον εἶναι, ἀλλ᾽ ἐν συζυγίᾳ τοῦ σώματος. Εἶτα θαυμάζων ὁ μακάριος λέγει· εἰ ἐν τῷ συζυγῆναι ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, μετείληφε τοῦ εἶναι – οὐδὲ γὰρ ἦν προϋποστᾶσα τοῦ σώματος –, πῶς ἐν τῷ διαζεύγνυσθαι τῷ χωρισμῷ τοῦ θανάτου, οὐχὶ καὶ αὐτὴ τὸ εἶναι ἀπόλλυσιν, ἀλλ᾽ ἔτι διαρκεῖ, ὑφισταμένη καθ᾽ ἑαυτὴν ἀτελεύτητος;
Ὁ μὲν οὖν σκοπὸς οὕτως ἔχει, παιδεύει δὲ διὰ τῆς τοιαύτης θεωρίας μὴ καταμελεῖν μὲν τῆς ψυχῆς μᾶλλον διαρκούσης καὶ εἰς αἰῶνας ὑφισταμένης, περιποιεῖσθαι δὲ τὸν εὐδιάλυτον χοῦν καὶ πρὸς τὸ μηδαμῆ χωροῦντα· ὥστε οὐ δεῖ τῶν προσκαίρων καὶ ματαίων φείδεσθαι, ἀλλ᾽ ἐπισπεύδειν πρὸς τὴν τῶν αἰωνιζόντων ἀπόλαυσιν, ἅτινα τῇ ψυχῇ σύνεισι καὶ συνδιαμένουσι.</td>
<td>A) (… Λέοντος …)
Ἓν τῶν κτισμάτων, ἡ ψυχή, ἐν ἑτέρῳ, τουτέστι τῷ σώματι, τὴν ὕπαρξιν εἴληφεν, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν ἑαυτῇ ὑφεστάναι δεδημιούργηται, ὥστε μονώτατος εἶναι, ἀλλ᾽ ἐν συζυγίᾳ τοῦ σώματος. Εἶτα ἀποθαυμάζει ὁ μακάριος καὶ λέγει· ἐν τῷ συζυγῆναι ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, μετείληχε τοῦ εἶναι – οὐ γὰρ ἦν πρὸ ὑποστάσεως τοῦ σώματος –· πῶς ἐν τῷ διαζεύγνυσθαι τῷ χωρισμῷ τοῦ θανάτου, οὐχὶ καὶ αὕτη τὸ εἶναι ἀπόλλυσιν, ἀλλ᾽ ἔτι διαρκεῖ, ὑφισταμένη καθ᾽ ἑαυτὴν ἀτελεύτητα;
Ὁ μὲν οὖν σκοπὸς οὕτως ἔχει, παιδεύει δὲ διὰ τῆς τοιαύτης θεωρίας μὴ καταμελεῖν μὲν τῆς ψυχῆς μᾶλλον διαρκούσης, εἰς αἰῶνα ὑφισταμένης, πε<ρι>ποιεῖσθαι δὲ τὸν εὐδιάλυτον χοῦν καὶ πρὸς τὸ μηδαμῆ χωροῦντα· ὥστε οὐ δεῖ τῶν προσκαίρων καὶ ματαίων κήδεσθαι, ἃ περὶ τὸ σῶμα συντελεῖ, ἀλλ᾽ ἐπισπεύδειν περὶ τῆς τῶν ἀτελευτήτων καὶ αἰωνιζόντων ἀπολαύσεως, ἅτινα τῇ ψυχῇ σύνεισι καὶ συνδιαμένουσι.</td>
<td></td>
</tr>
</table>

TABLE II

Nikephoros, p. 446, col. b – 447, col. a	Elias of Crete, Laur. IX, 11, f. 273rv	Vat. gr. 394, ff. 128v-129r	PG 88, 1081A Scholion XXI
A) Ὁ μὲν οὖν Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς *τρεῖς* ἡμέρας *ἐν γῇ ποιήσας*, ἀναστὰς εἰς τὸ διηνεκὲς ζῇ· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει (Rom. 6, 9)·	A) Ὁ μὲν οὖν Χριστὸς καὶ Θεὸς ἡμῶν τρεῖς ἡμέρας καὶ *τρεῖς νύκτας ἐν γῇ πεποιηκώς, ἀνεβίω εἰς ἅπαν*·	A) Ὁ μὲν Χριστὸς *τρεῖς νύκτας ἐν γῇ πεποιηκὼς ἀνεβίω*·	
ὁ δὲ τὸν Χριστὸν μιμούμενος, νικήσας τὰς *τρεῖς ὥρας* τῆς ἀνθρωπίνης ἡλικίας (ἤγουν τὴν ἐν νεότητι, τὴν μέσην καὶ τὴν ἐν τῷ γήρᾳ), *οὐκ ἀποθνήσκει* τὸν ψυχικόν ποτε θάνατον.	*ὁ δὲ* χριστομίμητος τὴν τρίωρον ἁμαρτίαν νικήσας, *οὐκ ἀποθανεῖται*· ὧραι δὲ τρεῖς εἰσιν, ἡ ἐν νεότητι, ἡ μέση καὶ ἡ ἐν γήρᾳ,	*ὁ δὲ* χριστομίμητος τὴν τρίωρον ἀκηδίαν νικήσας, *οὐκ ἀπορραθυμήσει*· ὧραι δὲ τρεῖς εἰσιν, ἡ τῆς νεότητος, ἡ μέση καὶ ἡ ἐν γήρᾳ,	B) Τινὲς τὰς τρεῖς ὥρας τῆς ἡλικίας ἤτοι τὴν ἐν νεότητι, τὴν ἐν μέσῃ καὶ τὴν ἐν τῷ γήρᾳ·
	ἃς καὶ τρεῖς φυλακὰς τὸ εὐαγγέλιον ἐκάλεσεν.	ἃς καὶ τρεῖς φυλακὰς τὸ εὐαγγέλιον ἐδήλωσεν.	
B) Τινὲς τρίωρον, τὰς τρεῖς περιεκτικὰς ὡραιότητας τῶν παθῶν ἐνόησαν (τὴν φιληδονίαν, τὴν φιλοδοξίαν καὶ τὴν φιλαργυρίαν)· ταῦτα γάρ τις νικήσας *οὐκ ἀποθανεῖται* ὑπὸ τῶν ἄλλων παθῶν.	B) Ἢ διὰ τῶν τριῶν ὡρῶν τὰς τρεῖς ὡραιότητας καλεῖ, λέγω δὴ τὴν ἡδονήν, τὴν κενοδοξίαν καὶ τὴν φιλαργυρίαν, ἃς ὁ νικήσας, συλλήβδην πάντα νενίκηκεν.	C) Ἄλλος δὲ τὰς τρεῖς ὡραιότητάς φησιν, τὴν ἡδονήν, τὴν κενοδοξίαν καὶ τὴν φιλαργυρίαν, ἃς ὁ νικήσας, συλλήβδην πάντα νενίκηκεν.	C) ἄλλος τὴν ἡδονήν, τὴν κενοδοξίαν, καὶ τὴν φιλαργυρίαν·
	C) Ἔλεγε δέ τις τῶν πατέρων ὅτι Τρία φοβοῦμαι, τὴν ἀποδημίαν τοῦ βίου, καὶ πῶς ὀφθήσομαι τῷ Θεῷ, καὶ πῶς ἐν τῇ κρίσει καταλεγήσομαι.	B) Ἢ τοῦτό ἐστιν, ὅπερ τίς (sic cod.) τῶν πατέρων ἔλεγεν, ὅτι Τρία φοβοῦμαι, τὴν ἀποδημίαν τοῦ βίου, καὶ πῶς ὀφθήσομαι τῷ Θεῷ, καὶ ποῦ ἐν τῇ κρίσει ταγήσομαι.	A) Τρία φοβοῦμαι, τὶς τῶν Πατέρων ἔφη· τὴν ἀποδημίαν τοῦ βίου καὶ πῶς ὀφθήσομαι τῷ Θεῷ καὶ ποῦ ἐν τῇ κρίσει καταλογήσομαι.
C) Ἄλλοι τρίωρον τὸν δαίμονα τῆς ἀκηδίας ἐνόησαν· ὃς καὶ τρίωρος φρίκη κέκληται.	D) Ἄλλοι τὸν τῆς ἀκηδίας δαίμονα διὰ τῶν τριῶν ὡρῶν νενοήκασιν, ὃς καὶ ἐν ἄλλοις τρίωρος φρίκη κέκληται.	cf. supra, A) ἀκηδίαν	E) ἄλλος τὴν ἀκηδίαν, ὡς καὶ ἀλλαχοῦ, τρίωρον φρίκα.

<table>
<tr><td>D) Ἔστι δὲ νοῆσαι καὶ τρεῖς ὥρας· πρώτην μέν, τὴν κατ' ἀρχὰς τῶν ἀγώνων δαιμονικὴν ἐπήρειαν· δευτέραν, τὴν ἐν τῷ μέσῳ τῆς ἀσκήσεως· καὶ τρίτην, τὴν πρὸς τὸ τέλος τοῦ βίου.</td><td>F) Καὶ ἄλλως δὲ τὸ τριττὸν τῆς ὥρας νοήσεις· πρώτην τὴν καταρχὰς τῶν ἀγώνων τοῦ δαίμονος ἐπήρειαν, δευτέραν <τὴν ἐν τῷ μέσῳ τῆς ἀσκήσεως, καὶ τρίτην τὴν πρὸς τῷ τέλει τοῦ βίου, καθὼς εἴρηται τῷ ὄφει· Καὶ σὺ τηρήσεις> (Coisl. 87, f. 252r) αὐτοῦ πτέρναν, τὸ ἔσχατόν φημι τῆς ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων ζωῆς.</td><td>E) Καὶ ἄλλως δὲ τὸ τριττὸν τῆς ὥρας νοήσεις· πρώτην τὴν καταρχὰς τῶν ἀγώνων τοῦ δαίμονος ἐπήρειαν, δευτέραν τὴν ἐν μέσῳ τῆς ἀσκήσεως, τρίτην τὴν πρὸς τῷ τέλει τοῦ βίου, καθὼς εἴρηται τῷ ὄφει· Καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν.</td><td></td></tr>
<tr><td>E) Ἢ καὶ οὕτως νοήσεις τὸ τρίωρον· τὴν προσβολὴν τοῦ δαίμονος·

τὸ καταδέξασθαι ταύτην καὶ μὴ ἐνστῆναι·

δεύτερον, τὸ ἐνηδόνως κατέχειν τὸ ἐνθύμιον· τρίτην, τὸ πεισθῆναι πρᾶξαι·
ὑφ' ὧν ὁ ἐπιβουλευόμενος καὶ μὴ ἡττηθείς, ἀλλὰ τὸν πειραστὴν καταγωνισάμενος, τῆς αἰωνίου ζωῆς τὸν στέφανον ἀναδήσεται.</td><td>E) Ἢ τρεῖς ὥρας, τὰς τρεῖς κατὰ τοῦ ἀνθρώπου νόει μοι προσβολὰς τοῦ δαίμονος, ἐν αἷς ἡττώμενος, τὸν ψυχικὸν ὑφίσταται θάνατον· πρώτην μὲν τὸ καταρχὰς μὴ ἐνστῆναι πρὸς ἀποτροπὴν τῆς μυσαρᾶς προσβολῆς, ἀλλὰ καταδέξασθαι τὴν παραδοχήν,
δευτέραν δὲ τὸ ἐνηδόνως κατέχειν τὸ ἐνθύμιον,
τρίτην τὸ πεισθῆναι καὶ πρᾶξαι·
ὑφ' ὧν ὁ ἐπιβουλευόμενος μὴ ἡττηθείς, ἀλλὰ τῷ ἀντέχεσθαι τῆς ἀρετῆς, τὸν δαίμονα καταγωνισάμενος, τῆς αἰωνίου ζωῆς τὸν στέφανον ἀναδήσεται.</td><td>D) Ἄλλως. (… Λέοντος …) Τρεῖς ὥρας, τὰς τρεῖς κατὰ τοῦ ἀνθρώπου νόει μοι τοῦ δαίμονος προσβολάς, ἐν αἷς ἡττώμενος, τὸν ψυχικὸν ὑφίσταται θάνατον· πρώτην μὲν τὸ μὴ ἐνστῆναι καταρχὰς πρὸς ἀποτροπὴν τῆς μυσαρᾶς ἐπιβουλῆς ἢ προσβολῆς, ἀλλὰ καταδέξασθαι τὴν παραδοχήν, δευτέραν δὲ τὸ ἐνηδόνως κατασχεῖν τὸ ἐνθύμιον, τρίτην τὸ πεισθῆναι καὶ πρᾶξαι· ὧν ὁ ἐπιβουλευόμενος μὴ ἡττηθείς, ἀλλὰ τῷ ἀντέχεσθαι τῆς ἀρετῆς, τὸν δαίμονα καταγωνισάμενος, τῆς αἰωνίου ζωῆς τὸν στέφανον ἀναδήσεται.</td><td>D) ἄλλος τὰς τρεῖς προσβολὰς τοῦ δαίμονος·</td></tr>
<tr><td>F) Ἢ καὶ οὕτως· ὁ τρεῖς ὥρας ἐγκαρτερήσας ἐν καιρῷ τοῦ ὀξέως πάθους καὶ μὴ εὐθὺς ἐνδούς, ἀλλὰ γνωσιμαχήσας, Θεοῦ συναιρομένου νικήσει καὶ ὑπερπηδήσει τὸ πρὸς ὃ πειράζεται.</td><td></td><td></td><td></td></tr>
</table>

This scholion was reproduced verbatim by Elias, again without acknowledgment of its provenance.[39] It constitutes the beginning of his commentary on the same passage of John Climacus as that indicated by the title of Photius' *Question*. It is followed by an ὅτι, which marks the beginning of another scholion. The Vaticanus offers on the whole, though not always, a better text than Elias, whose commentary has preserved other scholia of Photius on the *Ladder* as well.[40] Since it has become clear by now that Nikephoros knew and used Elias, it can be concluded that he chose to omit this difficult text.

A similar case is that of Rung 24 (Περὶ πραότητος), PG 981B Θυμώδης καὶ εἴρων – λανθάνειν δοκοῦσα, on which Rader published a scholion attributed to Evagrius (PG 985AB Σχόλιον Εὐαγρίου δ′). The text comes from Evagrius indeed (*Practicus*, chapter 24). A look at Elias (Laur., f. 214r = Coisl. 87, f. 209r) shows that he incorporated this passage in his commentary verbatim, once more without indication of its provenance. Nikephoros omitted this passage as well.[41]

7) As mentioned above, Politis showed that Nikephoros' commentary was different from Elias'. To demonstrate this he published two excerpts from Elias that "were not among the most characteristic" and argued that in these cases "both commentaries repeat more or less the text of the *Ladder*", whereas in other chapters they "are completely different".[42] The passages in question concern the third Rung

[39] Part of Photius' scholion (= *Qu.* 273, p. 65, 16–24) was printed by Rader (= PG 1120D–1121A) as Τοῦ Ἐλίου. On the passage of the *Ladder* in question and its Byzantine scholiasts, see J. Gouillard, Un ravissement de Jean Climaque: extase ou artifice didactique?, in: Byzantium. Tribute to Andreas N. Stratos II. Theology and Philology. Athens 1986, 445–459.

[40] See Hofmann, Der hl. Johannes Klimax 478.

[41] The Evagrian text is followed in PG by a scholion attributed to Gregory of Nazianzus. This is a more complicated case than the scholion from Evagrius. It runs as follows (PG 985B): Θυμὸν χαλίνου, μὴ φρενῶν ἔξω πέσῃς· κόλαζε τὸν θυμόν, μανίας γάρ ἐστι πατὴρ τὸ μέτρον ἐξερχόμενος. The first part (Θυμὸν – πέσῃς) comes from the *Carmina Moralia* of Gregory of Nazianzus (poem 30, v. 8, PG 37, 909A), while κόλαζε τὸν θυμόν is an adaptation of θυμὸς κολαζόμενος from Gregory's Or. 19, PG 35, 1052B. For μανίας – ἐξερχόμενος more distant parallels in Gregory's works can be found. Elias, Laur., f. 214r (= Coisl. 87, f. 209r), has only κόλαζε – ἐξερχόμενος. The passage is not in Nikephoros. It is probable that the anonymous compiler mentioned above (cf. n. 33) attached the Gregory citation to a phrase of Elias that echoed Gregory.

[42] Politis, Ἄγνωστο ἔργο 75; Elias' passages are published on p. 80–81.

(Περὶ ξενιτείας), PG 88, 664CD Ἄλλους μὲν σῶσαι – πλαζόμενος and Ὁ κόσμου – φιλεπίστροφα εἶναι.

In the first case, although Politis is right that both later commentators remained close to the vocabulary of Climacus, the dependence of Nikephoros on Elias is evident in his repetition of a couple of explanations, namely: a) Nikephoros (p. 93, col. a) explains the γυρετὴν δαίμονα as ὡς **τοὺς ξένους** δῆθεν **γυρεύοντα**· ***ἡ γὰρ ξενιτεία*** τὴν τοῦ γυρεύειν ἡμᾶς ***δίδωσιν ἀφορμήν***; cf. Elias (Laur., f. 44v) *ἡ γὰρ ξενιτεία ἀφορμὴν αὐτῷ δίδωσι* περικυκλοῦν καὶ γυρεύειν τοὺς ξένους; and b) Nikephoros (p. 93, col. a) explains ἀπροσπάθεια as **τὸ μὴ προσπαθῶς ἔχειν**, which is taken over from Elias (Laur., f. 44v).

In the second case (Nikephoros, p. 93, col. a; Elias, Laur., f. 45r) there is almost no lexical dependence (although they both employ ἐκτροπή towards the material world). Nikephoros' explanation is shorter and quite straightforward compared to Elias' more elevated style, yet it remains close to him in sense (compare e.g. Nikephoros' explanation of κόσμος as τὴν εἰς τὰς πόλεις διατριβήν with Elias' τὸν συρφετώδη ὄχλον).

8) Let me give a final example. In Rung 24 (Περὶ πραότητος) John Climacus gives a series of definitions of πονηρία, including the word ἰδιογνωμόρυθμος (PG 981C). Nikephoros (p. 358, col. a) comments: ὁ γὰρ **στοιχῶν τῇ ἰδίᾳ γνώμῃ** καὶ **μὴ ἀνεχόμενος ὑπὸ** καθηγητῇ καὶ ποιμένι τάττεσθαι **καὶ ῥυθμίζεσθαι**, οὕτω καλεῖται· κανόνα καὶ στάθμη καὶ **ῥυθμόν, ἑαυτὸν ἡγούμενος**. Elias (Laur., f. 215r) has: *ἰδιογνωμόρυθμον* ἐνταῦθα λέγει τὸν μὴ ἀνεχόμενον ὑφ' ἑτέρων γνώμην λαμβάνειν καὶ ῥυθμίζεσθαι ὑπ' αὐτῶν, ἀλλὰ τῇ ἰδίᾳ γνώμῃ στοιχοῦντα καὶ ῥυθμὸν ἑαυτὸν ἡγούμενον. It turns out that Nikephoros has narrowed Elias' general and easily misunderstood ὑφ' ἑτέρων down to ὑπὸ καθηγητῇ καὶ ποιμένι.

In the following sentence John Climacus speaks of πονηρός as διαβόλου συνόμιλος καὶ συνώνυμος. Nikephoros (p. 358, col. a–b) comments on συνώνυμος: καὶ κοινωνῶν αὐτῷ καὶ τοῦ ὀνόματος, κατ' αὐτὸ μόνον τὸ τῆς πονηρίας ὄνομα· οὐ κατὰ φύσιν. Ἢ τὸ *συνώνυμος* ἀντὶ τοῦ **ὁμώνυμος**· τὰ γὰρ συνώνυμα, καὶ τῆς φύσεως κοινωνοῦσι καὶ τοῦ ὀνόματος· τὰ δὲ ὁμώνυμα, τοῦ ὀνόματος μόνον. The comment of Elias (Laur., f. 215r) is: ὁ *πονηρὸς* γάρ φησιν οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἀλλ' ὡς πονηρὸς ἁπλῶς *διαβόλου* ἐστὶ *συνόμιλος καὶ συνώνυμος*· εἰ γὰρ ὡς ἄνθρωπον τοῦτον σκοπήσεις, οὐ συνώνυμος ἔσται τῷ διαβόλῳ ἀλλ' ὁμωνύμως μᾶλλον ἐκεῖθεν λεγόμενος, and again (f. 215v) τοῦτον δὲ τὸν πονηρὸν ὁμωνύμως ἀλλ' οὐ συνωνύμως πρὸς τὸν διάβολον νοητέον λέγεσθαι. Therefore, Nikephoros

repeats the main argument of Elias and further clarifies its meaning (Elias' οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἀλλ' ὡς πονηρὸς ἁπλῶς becomes οὐ κατὰ φύσιν and κατ' αὐτὸ μόνον τὸ τῆς πονηρίας ὄνομα respectively), adding a philological explanation of the difference between homonyms and synonyms.

I have here confined myself to a few examples that, in my view, on the one hand illustrate the case of Nikephoros' heavy dependence on his sources, Elias in particular, and on the other, show clearly that he did not restrict himself to slavishly copying the older scholiasts. A full analysis of the sources of the *Exegesis Syntomos* is the work of the future, as it would either have to await the publication of Elias and the medieval Greek scholia on the *Ladder*, or to be based on (at least a reasonable choice of) unpublished manuscript material, the extent of which is difficult to estimate given the rich manuscript tradition of the *Ladder*. The task is complicated by the fact that, as I have suggested, Elias is not wholly original and does not always name his sources. It is also clear that despite its volume Nikephoros' *Exegesis* is indeed *syntomos*, namely brief in comparison with Elias. Nikephoros appears to have worked through all the material on which he could lay his hands and which he made a selection of, abbreviated, paraphrased, corrected, clarified and expanded himself.[43]

[43] We have a clear picture of the sources of Nikephoros' Ecclesiastical History, and the problem of its originality has been studied in relative detail; see G. Gentz – F. Winkelmann, Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen (*TU* 98). Berlin 1966. The former bleak picture of the author as a mere compiler has been enhanced by insisting on the way he used, adapted or combined his multifarious sources so as to serve his original conception of his work, as well as by focussing on the function of the History within contemporary ecclesiastical and political reality; see Winkelmann, Bedeutung, with literature. So far similar ambition is not evident in his commentaries. However, the Ecclesiastical History was the culmination of Nikephoros' activity as a writer, and he worked on it for a long time, starting when he was "not yet 36 years old" until late in his life (PG 145, 609C. 620C), though perhaps not after ca. 1320, when Vind. hist. gr. 8, the *codex unicus* of the completed part of the History, was written; see Winkelmann, Bedeutung 441–442; on the codex and its importance, see Gentz – Winkelmann, Kirchengeschichte 1–2.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 169–182

Arne Effenberger

Zu den Eltern der Maria Dukaina Komnene Branaina Tarchaneiotissa

In der Pammakaristoskirche wurden in komnenischer und palaiologischer Zeit zahlreiche Grabstätten eingerichtet, die mit bildlichen Darstellungen der Stifter und Verstorbenen geschmückt waren. Von den beigeschriebenen Namen besitzen wir Abschriften, die Ioannes Malaxos zwischen 1572 und 1587/88 angefertigten hat. Das Grabbild, dessen Inschriften im § 2 überliefert sind, enthielt acht Personen und einen Heiligen[1]. Dabei handelte es sich gewiss um ein Arkosolgrab, wobei die Darstellungen und Inschriften entweder in Mosaik oder in Freskomalerei ausgeführt waren[2]. Es ist jedoch nicht sicher, ob der Kopist alle Beischriften richtig gelesen und alle Figuren noch gesehen hat. Gleichwohl müssen wir solche Zweifel zurückstellen und den Text so nehmen, wie er vorliegt[3].

---

[1] Cambridge, Trinity College, Cod. O.2.36, fol. 146r, Z. 13 B 146v, Z. 25: P. Schreiner, Eine unbekannte Beschreibung der Pammakaristoskirche (Fethiye Camii) und weitere Texte zur Topographie Konstantinopels. *DOP* 25 (1971) 218–248, hier 222 (§ 2), 230–231; C. Mango, The Monument and its History, in: H. Belting – C. Mango – D. Mouriki, The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul. Ed. by C. Mango (*DOS* 15). Washington, D.C., 1978, 1–42, hier 16–18, 39 (englische Übersetzung). Zu Ioannes Malaxos siehe G. de Gregorio, Studi su copisti greci del Cinquecento: II Ioannes Malaxos e Theodosios Zygomalas. *RHM* 38 (1996) 189–241; P. Schreiner, John Malaxos (16th century) and his collection of *Antiquitates Constantinopolitanae*, in: Byzantine Constantinople. Monuments, Topography and Everyday Life, ed. by N. Necipoğlu. Leiden – Boston – Köln 2001, 203–214. – Ich folge hier Schreiners Einteilung in §§.

[2] Arkosolgräber werden in den §§ 8, 10, 13 und 15 ausdrücklich erwähnt, Mosaiken in den §§ 4 und 18. – Zur Lokalisierung von Grab § 2 siehe unten.

[3] Die folgende diplomatische Transkription berücksichtigt den Zeilenfall im Cantabrigiensis. Dort, wo Ioannes Malaxos am Zeilenende einen Divis setzt, wurde dieses Detail beibehalten; hingegen wurden die von Ioannes Malaxos nicht konsequent gesetzten i-Punkte nicht berücksichtigt. – Otto Kresten danke ich für wichtige Hinweise, besonders zur korrekten Wiedergabe des Textes.

0	{† Κωνσταντῖνος Κομνηνός}[4]
1	† ἡ αὐτὴ Θεοδοσία μοναχὴ ἡ Γλάβαινα·
2	† Μαρία Δούκαινα Βράβραινα Παλαιολογί να ἡ Ταρχανηώτισα και θυγάτηρ αὐτῆς. ἡ διατοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετ᾽ ὀ- νομασθεῖσα Μάρθα μοναχὴ…
3	† Κωνσταντῖνος Κομνηνὸς Δοῦκας ὁ Ταρ- χανειώτης καὶ υἱὸς αὐτῶν:-||[5]
4 (f. 146v)	† Θεοδώρα Δούκενα Βραβίνα Γλά βαινα καὶ σύμβιος αὐτοῦ:
5	† Νικόλαος Κομνηνὸς Δοῦκας Γλα βᾶς ὁ Ταρχανειώτης ὁ μεγάς πα- πίας καὶ κτήτωρ:
6	† ὁ αὐτὸς Νεῖλος μοναχὸς ὁ μεγ(ας) παπίας καὶ κτήτωρ·
7	† Κύριλλος μοναχὸς Ταρχανηώ της ὁ υἱὸς αὐτοῦ.
8	† ὁ ἅγιος Γεώργ(ιος)·
9	† Εὐδοκία[6] Δού καινα ἡ θυγάτηρ τοῦ μεγαλοῦ κονοσταύλου καὶ ἐγγόνη αὐτῆς·

1	† Dieselbe (als) Nonne Theodosia, die Glabaina;
2	† Maria Dukaina Brabraina (Branaina) Palaiologina Tarchaneiotis(s)a, ihre Tochter, die (nach Anlegung) des heiligen Engelgewandes in Nonne Martha umbenannt wurde ...
3	† Konstantinos Komnenos Dukas Tarchaneiotes, ihr Sohn;
4	† Theodora Dukena (Dukaina) Brabina (Branaina) Glabaina, seine Frau;
5	† Nikolaos Komnenos Dukas Glabas Tarchaneiotes, der Megas Papias und Gründer;

[4] Im Text wieder durchgestrichen; abgebildet bei de Gregorio, a. O. Abb. 16 und Schreiner, John Malaxos, a. O. 209, Abb. 1. Anscheinend wußte Ioannes Malaxos nicht so recht, wo er beginnen sollte.

[5] Otto Kresten gibt zu bedenken, dass alle (nachgestellten) Formen von αὐτός nur abgekürzt als αὐτ᾽ vorgekommen sein könnten, die der Kopist dann möglicherweise falsch aufgelöst hat. Mit dieser Unsicherheit ist also zu rechnen. Wie unten gezeigt wird, bezieht sich αὐτῶν auf die folgenden beiden Personen (4) und (5).

[6] Danach von erster Hand getilgt: σύνευνος.

6	† Derselbe (als) Mönch Neilos, der Megas Papias und Gründer;
7	† Der Mönch Kyrillos Tarchaneiotes, sein Sohn;
8	† Der Heilige Georgios;
9	† Eudokia Dukaina, die Tochter des Megas Konostaulos und ihre Enkelin.

Peter Schreiner (1971) und wenig später Cyril Mango (1978) haben versucht, die acht Personen in eine genealogische Ordnung zu bringen, und kamen dabei zu unterschiedlichen Ergebnissen[7]. Die Schwierigkeit der Interpretation beginnt schon mit der Festlegung der „Leserichtung" der Beischriften in Bezug auf die Rangfolge der einzelnen Personen innerhalb der bildlichen Komposition. Schreiner sah es als gesichert an, dass Maria (Komnene) Dukaina Branaina Palaiologina Tarchaneiotissa (2) – mit Nonnennamen Martha[8] – die Tochter der Theodosia Glabaina (1) war (θυγάτηρ αὐτῆς), deren weltlicher Name Theodora gelautet haben müsste[9]. Er machte auf die stilistische Symmetrie in den Beischriften zu Theodosia (1) und zu Neilos (6) aufmerksam (ἡ αὐτῆ Θεοδοσία μοναχή / ὁ αὐτὸς Νεῖλος μοναχός), wobei jedoch bei letzterem der weltliche Name Nikolaos (5) voraufgeht. Insofern schloß er eine Identität der Nonne Theodosia (1) mit Theodora (4) aus, da er annahm, dass „die erste Zeile mit dem weltlichen Namen" der

[7] Schreiner, Beschreibung 230–233; Mango, Monument 17–18.

[8] Maria Dukaina Komnene Branaina Palaiologina Tarchaneiotissa: *PLP* 2 (1977) Nr. 4202 = *PLP* 11 (1991) Nr. 27511; vgl. V. Laurent, Kyra Martha. Essai de topographie et de prosopographie byzantine, *EO* 38 (1939) 296–320; I. G. Leontiades, Die Tarchaneiotai. Eine prosopographisch-sigillographische Studie (*Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται* 27). Thessaloniki 1998, 78–79, Nr. 38. Der Namensbestandteil Komnene fehlt in der Beischrift; der Name Tarchaneiotissa begegnet nur hier. Maria wurde nach dem Tod ihres Mannes, des Protostrators Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes († zwischen 1305 und 1308) Nonne. Dieser scheint erst auf dem Totenbett in das Mönchsgewand eingekleidet worden zu sein, denn im Epitaphion des Manuel Philes (Manuelis Philae carmina ex codicibus Escurialensis, Florentinis, Parisinis et Vaticanis, ed. E. Miller. Paris 1855–1857 [Nachdruck: Amsterdam 1967] Bd. 1, 117–118, Nr. 223, Vers 11) heißt es: ἐν εὐτελεῖ τρίβωνι φυγὼν τὸν βίον. Zu Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes siehe Mango, Monument 11–19; *PLP* 11 (1991) Nr. 27504; Leontiades, ebd., 69–72, Nr. 32. Seine Eltern sind unbekannt.

[9] Dass dies wahrscheinlich ist, wird durch Parallelbeispiele belegt: Theodora Tarchaneiotissa, Tochter des Nikephoros Tarchaneiotes und der Maria Palaiologina [Kyra Martha], hieß als Nonne ebenfalls Theodosia, vgl. *PLP* 11 (1991) Nr. 27510; Leontiades, Tarchaneiotai 63–64, Nr. 28. Man kann vermuten, daß sie im Kloster ihrer Mutter Kyra Martha lebte.

Theodosia fehle[10]. Weiter setzte er voraus, dass Maria-Martha (2) dieses Grab gestiftet habe, und zog aus dem Gebrauch des „Personalpronomens“ im Singular (θυγάτηρ αὐτῆς) den Schluß, dass nur ihre Mutter Theodosia Glabaina (1), nicht aber ihr (ungenannt gebliebener) Vater in dem Grab beigesetzt gewesen sei. Konstantinos Komnenos Dukas Tarchaneiotes (3) hielt er wegen der Formel ὁ υἱὸς αὐτῶν für einen sonst nicht belegten Sohn der Maria-Martha und des Protostrators Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes. Dass Michael Tarchaneiotes – im Gegensatz zu den Beischriften, die im § 4 des Cantabrigiensis kopiert sind[11] – hier nicht erwähnt wird, erklärte er wieder mit einer Lücke in der „Vorlage“ des Kopisten oder der Unlesbarkeit der Inschrift. Eine Entstehung des Grabes nach dem Tode des Protostrators (1305/08), die das Fehlen seines Stifterbildes erklären könnte, zog Schreiner nicht in Erwägung, zumal er es noch für möglich hielt, dass Michael Tarchaneiotes im selben Grab bestattet gewesen sei[12]. Anscheinend aus der Leserichtung von links nach rechts (von oben nach unten) gelangte er zu der Annahme, dass Theodora Dukaina Branaina Glabaina (4) die Frau des Konstantinos (3) gewesen sei. In dem sonst unbekannten Nikolaos (5) wollte er einen zwar unbedeutenden, aber keinesfalls älteren, sondern mit Michael Tarchaneiotes und Maria gleichaltrigen Mitstifter des Pammakaristosklosters (Bruder Michaels?) erkennen. Kyrillos Tarchaneiotes (7) firmiert als Sohn des Nikolaos (ὁ υἱὸς αὐτοῦ) „aus der Ehe mit einer unbekannten Frau“. Für Eudokia Dukaina (9) schlussfolgerte er wieder aus dem Gebrauch des Possessivpronomens

---

[10] Schreiner, Beschreibung 231, dachte entweder an eine Lücke in der „Vorlage“ des Kopisten oder, dass die Beischrift in der Kirche selbst verblasst gewesen sei. Es ist jedoch davon auszugehen, dass Ioannes Malaxos die Abschriften vor Ort angefertigt und keine „Vorlage“ benutzt hat.

[11] Das Grab ist im Cantabrigiensis fol. 147r, Z. 34–38 = § 4 aufgeführt, jedoch werden nur die Namensbeischriften des Protostrators Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes und der Protostratorissa Maria Dukaina Komnene „Bryennissa“ (Branaina) Palaiologina erwähnt. Beide waren als κτήτωρ und κτητόρισσα bezeichnet; vgl. Schreiner, Beschreibung 222, § 4; 231–234; Mango, Monument 18, 39, § 4. Die Mosaikdarstellung des Paares zuseiten des stehenden Christus hat Stephan Gerlach in seinem Tage-Buch (462B) unter dem 3. März 1578 beschrieben und die Beischriften an Martin Crusius unter dem 7. März 1578 brieflich mitgeteilt: M. Crusius, Turcograeciae libri octo. Basel 1584, 189.

[12] Zur Lokalisierung des Arkosolgrabes des Michael Tarchaneiotes an der Nordseite des Naos des Parekklesions der Pammakaristoskirche, wo auch das in Anm. 11 erwähnte Stifterbild angebracht gewesen sein muß, siehe C. Mango – E. J. W. Hawkins, Report on Field Work in Istanbul and Cyprus, 1962–1963. *DOP* 18 (1964) Plan C; Mango, Monument 21, Abb. 9 (Rekonstruktion).

(ἐγγόνη αὐτῆς), dass ihr Großvater nicht in diesem Grab bestattet war, was nur auf den Gatten der Theodosia Glabaina (1) zutreffe, deren Enkelin folglich Eudokia gewesen sein müsse. Eudokias Vater, ein nicht namentlich genannter Megas Konostaulos, lasse sich nicht identifizieren, da unter den bekannten Dukai, die dieses Amt innehatten, keiner dafür in Betracht komme[13].

Mango rekonstruierte ein Arkosolium mit acht „funerary portraits" und erkannte als „main occupants" des Grabes Nikolaos Komnenos Dukas Glabas Tarchaneiotes (5) und seine Frau Theodora Dukaina Branaina Glabaina (4), die den Platz zu seiner Rechten einnahm[14]. Mit dem hl. Georgios (8) waren es neun überwiegend wohl ganzfigurige Gestalten (s. u.). Nikolaos hätte demnach genau im Zentrum der Komposition gestanden, was seiner besonderen Rolle als κτήτωϱ entsprach. Nach Mango ist Nikolaos (5) identisch mit dem Mönch Neilos (6) und Theodora (5) mit der Nonne Theodosia (1)[15]. Im Gegensatz zu Schreiner hielt er Konstantinos (3) für den Sohn von Nikolaos und Theodora, der unter dem Mönchsnamen Kyrillos (7) ein weiteres Mal begegne. Eudokia (9) wäre dann Theodoras Enkelin gewesen, entweder die Tochter des Konstantinos (3) oder eines anderen Sohnes. Mango wies jedoch auf etliche Schwierigkeiten in der Bestimmung der Personen hin. Da er Maria-Martha (2) für die Tochter der Theodora Dukaina Branaina Glabaina [Theodosia] (1/4) hielt, schloß er aus, dass sie von Geburt eine Glabaina gewesen sein könne und in dieselbe Glabas-Familie eingeheiratet habe[16]. Daraus würde nämlich zu folgern sein, dass Maria-Martha die Tochter des Megas Papias Nikolaos Komnenos Dukas Glabas Tarchaneiotes (5) war, der demnach schon vor Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes das Pammakaristoskloster neu gegründet haben müsste. Da Michael Tarchaneiotes jedoch bereits 1262/63 in den Besitz des

[13] Siehe das entsprechende Stemma bei Schreiner, Beschreibung 233.

[14] Zum folgenden siehe Mango, Monument 17–18; zu Nikolaos Komnenos Dukas Glabas Tarchaneiotes siehe *PLP* 11 (1991) Nr. 27507; Leontiades, Tarchaneiotai 81–82, Nr. 45. – Mango, ebd., 6, wies aber darauf hin, dass nicht alle Dargestellten im selben Grab bestattet gewesen sein müssen.

[15] Mango, Monument 6, machte deutlich, daß die Formel ὁ αὐτός / ἡ αὐτή angewendet wird, wenn der/die Betreffende sowohl im weltlichen als auch im geistlichen Habit dargestellt ist; beide Male ist dem Namen des Nikolaos-Neilos auch der Titel Megas Papias und die Hervorhebung als Ktetor angefügt. – Dieselbe Formel auch am Grab des Michael Tornikes (Grab D) in der Kariye Camii, vgl. P. A. Underwood, The Kariye Djami. London 1967, Bd. 1, 279; Bd. 3, Abb. 537–539.

[16] Mango, Monument 18.

Pammakaristosklosters gekommen war[17], könnte Nikolaos „after, rather than before“ Michael Patron des Klosters gewesen sein[18].

Bereits Vitalien Laurent hatte darauf hingewiesen, dass Manuel Philes mehrmals die komnenische Abstammung der Maria-Martha (Κομνηνοφυής) betonte, während die Namen Branaina und Palaiologina auf weitere Verbindungen mit der Branas- und Palaiologenfamilie hinweisen[19]. Eheliche Verbindungen zwischen den Palaiologen und den Tarchaneiotai einerseits und zwischen den Palaiologen und den Branas andererseits sind schon für die Zeit vor der Rückgewinnung Konstantinopels belegt. So heiratete der Megas Domestikos Nikephoros Tarchaneiotes[20] die älteste Schwester Michaels VIII. Palaiologos, Maria Palaiologina [Kyra Martha][21]. Ein Halbbruder Michaels, der um 1230 geborene und vor 1275 verstorbene Sebastokrator Konstantinos Dukas Angelos Komnenos Palaiologos [Kallinikos][22], verehelichte sich 1259 mit der Tochter des Branas, Eirene Komnene Laskarina Kantakuzene

---

[17] MANGO, Monument 12, 18. – Weitere Argumente für die Bautätigkeit des Michael Tarchaneiotes zwischen 1263 und 1281 bei R.H.W. STICHEL, „Vergessene Portraits“ spätbyzantinischer Zeit. Zwei frühpalaiologische kaiserliche Familienbildnisse im Peribleptos- und Pammakaristoskloster zu Konstantinopel. *Mitteilungen zur spätantiken Archäologie und byzantinischen Kunstgeschichte* 1 (1998) 95–97; A. EFFENBERGER, Zur Restaurierungstätigkeit des Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes im Pammakaristoskloster und zur Erbauungszeit des Parekklesions. *Zograf* 31 (2007) [im Druck].

[18] MANGO, Monument 18.

[19] LAURENT, a. O. 298 (mit Belegen Anm. 4–6; 301, Anm. 4), 303. – So auch in der Stifterinschrift der Euthymioskapelle von Hagios Demetrios in Thessaloniki von 1302/03 bezeichnet: J.-M. SPIESSER, Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance I. Les inscriptions de Thessalonique. *TM* 5 (1973) 167–168, Nr. 19; Th. GOUMA-PETERSON, The Parecclesion of St. Euthymios in Thessalonica. Art and Monastic Policy Under Andronicos II. *The Art Bulletin* 58 (1976) 168–183; DIES., The Frescoes of the Parekklesion of St. Euthymios in Thessaloniki: Patrons, Workshops, and Style, in: The Twilight of Byzantium, Aspects of cultural and religious history in the late byzantine empire. Papers from the colloquium held at Princeton University, 8–9 May 1989, ed. by Sl. ĆURČIĆ – D. MOURIKI. Princeton 1991, 11–129.

[20] LEONTIADES, Tarchaneiotai 61–63, Nr. 26.

[21] *PLP* 9 (1989) Nr. 21389. – Er war in erster Ehe mit einer namentlich nicht bekannten Tochter des Andronikos Dukas Aprenos verheiratet (*PLP* 1 [1976] Nr. 1207) und hatte eine Tochter (die Nonne Tarchaneiotissa Nostongonissa: *PLP* 11 [1991] Nr. 27512; LEONTIADES, Tarchaneiotai 73, Nr. 33). Zu den Kindern mit Maria-Martha siehe *PLP* 11 (1991) Nr. 27475 (Andronikos), 27487 (Ioannes), 27505 (Michael) und 27510 (Theodora [Theodosia]).

[22] *PLP* 9 (1989) Nr. 21498.

Palaiologina Branaina [Maria][23], deren Mutter zwar unbekannt ist, deren Eltern aber mit den genannten Familien verwandt waren. Allerdings lassen sich weder Nikolaos Komnenos Dukas Glabas Tarchaneiotes (5) noch Theodora Dukaina Branaina Glabaina (4) in den Stammbäumen der Tarchaneiotai bzw. der Branas unterbringen, doch setzen Theodoras Familiennamen bereits die Verbindung der Branas und Palaiologen voraus.

Das *PLP* ist den Vorschlägen Schreiners und Mangos teils gefolgt, teils zu anderen genealogischen Zuordnungen und zu Korrekturen früherer Lemmata gelangt[24]. Im *PLP* 2 (1977) Nr. 4206 und 4208 sind Theodosia Glabaina (1) und Theodora Dukaina Branaina Glabaina (4) – Schreiner folgend – noch als zwei unterschiedliche Personen verzeichnet. Theodosia Glabaina („† nach 1292") wird hier als Mutter der Protostratorissa Maria Dukaina Komnene Branaina Tarchaneiotissa (2) akzeptiert, Theodora Dukaina Branaina Glabaina (4) hingegen als Frau des Konstantinos Komnenos Dukas Tarchaneiotes (3) geführt und in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts datiert[25]. Im *PLP* 11 (1991) Nr. 27507 wird Theodora Dukaina Branaina Glabaina (4) – jetzt Mango folgend – als Frau des Nikolaos Komnenos Dukas Glabas Tarchaneiotes (5) bezeichnet und dieser in das „1. D. 14. Jh. (?)" datiert, mit dem Vermerk: „Stifter d. Pammakaristos-Kl. in Kpl – 1. D. 14. Jh. (?)". Als beider Sohn erscheint hier Kyrillos Komnenos Dukas Tarchaneiotes (7). Das *PLP* 11 (1991) Nr. 27495 verzeichnet einen Konstantinos Dukas Komnenos Glabas Tarchaneiotes ohne Nennung seiner Eltern, aber mit der Bemerkung „Identisch mit Ταρχανειώτης, Κύριλλος Κομνηνὸς Δούκας?" und – vice versa – im Lemma Nr. 27493 für Kyrillos Komnenos Dukas Tarchaneiotes (7)[26]. Dieser firmiert hier

[23] *PLP* 2 (1977) Nr. 3149; zu Branas siehe *PLP* 2 (1977) Nr. 3153. – Zu den Kindern siehe *PLP* 9 (1989) Nr. 21530 (Michael-[Makarios]), Nr. 21439 (Andronikos [Arsenios], vgl. unten Anm. 36), 21396 (Maria [Mariamne]), 21381 (Theodora [Theodule], vgl. unten Anm. 35) sowie Smiltzaina (*PLP* 11 [1991] Nr. 26265), die den Bulgarenzar Smiltzos geheiratet hatte.

[24] Die Lemmata zu den Tarchaneiotai im *PLP* 11 wurden von I. Leontiades verfasst und beruhen auf seiner maschinenschriftlichen Wiener Magisterarbeit von 1988, die in Leontiades, Tarchaneiotai, gedruckt vorliegt; vgl. auch die Vorbemerkungen zur CD-ROM-Ausgabe des *PLP*, Wien 2001.

[25] Beide Male unter Verweis auf Schreiner, Beschreibung 222, 231–233.

[26] Leontiades, Tarchaneiotai 80–81, Nr. 43, vgl. 85–86, Nr. 50, hält sowohl eine Gleichsetzung von Kyrillos (7) mit Konstantinos Komnenos Dukas Tarchaneiotes (3) als auch mit Konstantinos Tarchaneiotes Dukas Komnenos Glabas (Nr. 43 = *PLP* 11 [1991] Nr. 27495) für möglich. Letzteren kennen wir aus einem Gedicht

auch mit seinem weltlichen Namen Konstantinos sowie mit Angabe seiner Eltern, des Nikolaos Komnenos Dukas Glabas Tarchaneiotes (5) und der „Γλάβαινα, Θεοδοσία Δούκαινα Βράναινα“ (sic!). Eudokia Dukaina (9) ist im *PLP* 3 (1978) Nr. 5662 als „Enkelin d. Γλάβαινα Θεοδοσία“ und als Tochter eines Megas Konostaulos verzeichnet. Im *PLP* 11 (1991) Nr. 27493 werden Kyrillos (7) als ihr Vater und im *PLP* 11 (1991) Nr. 27507 Nikolaos (5) als ihr Großvater – beide Male mit Fragezeichen – angesehen[27]. Unzweifelhaft scheint lediglich, dass die Nonne Theodosia Glabaina (1) die Mutter der Maria-Martha (2) war, und nur als Möglichkeit wird erwogen, dass Nikolaos (5) und Theodora (4) ihre Eltern gewesen sein könnten[28].

Mit Mango ist daran festzuhalten, dass die Mittelgruppe des Grabbildes von Nikolaos (5) und seiner Frau Theodora (4) bestimmt wurde, denen links vom Betrachter Konstantinos als beider Sohn (3) beigesellt war (ὁ υἱὸς αὐτῶν). Diese Gruppe ist also von rechts nach links zu lesen. Die Gleichsetzung der Theodosia Glabaina (1) mit Theodora Dukaina Branaina Glabaina (4) wurde vom *PLP* nur halbherzig akzeptiert. Die Inschrift ganz links beginnt aber, worauf schon Schreiner hingewiesen hat, wie bei Neilos mit ἡ αὐτὴ Θεοδοσία. Dass sie hier als Glabaina bezeichnet wird, ist in Analogie zur „Protostratorissa Glabaina“ im Typikon des Bebaia Elpis-Klosters zu verstehen[29] und macht deutlich, dass ihr durch die Heirat mit einem Mitglied der Tarchaneiotes-Glabas-Familie dieser Name beigelegt werden konnte. Insofern war auch Maria-Martha keine Glabaina von Geburt und hat nach ihrer Heirat mit Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes den Namen Glabaina selbst nie geführt. „Dieselbe Theodosia (als) Nonne, die Glabaina“ (1) kann

des Manuel Philes, a. O. 37, Nr. 83, Verse 9–10, in dem ein Konstantinos Tarchaneiotes Dukas Komnenophyes Glabas der Theotokos für wundersame Heilung dankt; siehe schon Mango, Monument 17. Ich sehe keinen überzeugenden Grund, der gegen ein und dieselbe Person spräche.

[27] Leontiades, Tarchaneiotai 82 unter Nr. 45 bezeichnet sie hier *expressis verbis* als Enkelin des Nikolaos (5) und der Theodora (4) und hält 86 unter Nr. 50 Konstantinos-Kyrillos für ihren möglichen Vater.

[28] Zu den Eltern der Maria-Martha äußert sich Leontiades, Tarchaneiotai 78, Nr. 38, vorsichtig: „Als Eltern kommen Nikolaos (Neilos) Komnenos Dukas Glabas Tarchaneiotes (Nr. 45) und Theodora (Theodosia) Dukaina Glabaina in Betracht“ und merkt dazu an (Anm. 322): „insgesamt bedürfen die Verwandtschaftverhältnisse noch einer eingehenden Prüfung“.

[29] H. Delehaye, Deux typica de l’époque des Paléologues *(Académie Royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques. Mémoires,* 13). Brüssel 1921, 95,15–18.

dann in der Tat nur mit Theodora Dukaina Branaina Glabaina (4) identisch sein, die mit Nikolaos Komnenos Dukas Glabas Tarchaneiotes (5) verheiratet war, den Beinamen ἡ Ταρχανειώτισσα jedoch nicht angenommen hatte. Dagegen spräche, um bei Schreiners Argumentation zu bleiben, dass Maria-Martha nicht als θυγάτηρ αὐτῶν, sondern nur als θυγάτηρ αὐτῆς bezeichnet wird.[30]

Die Symmetrie der Beischriften und damit die bildliche Komposition der Personen folgt jedoch einer klar erkennbaren Methode und gibt die jeweilige Leserichtungen vor: Maria-Martha (2) ist als *Nonne* die Tochter der *Nonne* Theodosia Glabaina (1), wie Kyrillos (7) als *Mönch* der Sohn des *Mönchs* Neilos (6) ist. Die Komposition bzw. die „Leserichtung" des Grabbildes (A-I) stellt sich danach folgendermaßen dar, wobei kein Grund besteht, an eine fehlende Person oder Beischrift zu denken:

D Nonne (Theodora-Theodosia)
E Nonne (Maria-Martha) „ihre Tochter"

———

C Konstantinos „ihr (beider) Sohn"
B Theodora
A Nikolaos

———

F Mönch (Nikolaos-Neilos)
G Mönch (Konstantinos-Kyrillos) „sein Sohn"
I Hagios Georgios
H Eudokia „ihre Enkelin"

Die Illustrationen im Lincoln College Typikon[31] und die Darstellungen an zwei Arkosolgräbern in der Kariye Camii[32] vermitteln ein genaues Bild, wie man sich die acht Figuren gemäß ihrem Rang in den

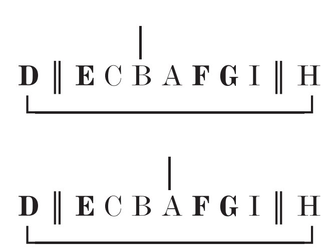
---

[30] Vgl. aber oben Anm. 5.

[31] I. Spatharakis, The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts *(Byzantina Neederlandica*, 6). Leiden 1976, 190–206, Abb. 143–154; I. Hutter, Die Geschichte des Lincoln College Typikons. *JÖB* 45 (1995) 82–87, Abb. 1–7, 9; siehe auch I. Hutter, Corpus der Byzantinischen Miniaturhandschriften, Bd. 5, 1/2. Oxford College Libraries. Stuttgart 1997, Abb. 209–217, 219.

[32] Grab D im Parekklesion und Grab E im Exonarthex: Underwood, a. O. Bd. 1, 276–280 (D), 280–288 (E); Bd. 3, Abb. 537–539 (D) und 540–542 (E).

zeitgemäßen weltlichen Gewändern oder im mönchischen Habit vorzustellen hat. Den im Cantabrigiensis kopierten Inschriften zufolge waren in den Grabbildern, vom Alexios-Mosaik (§ 18) abgesehen, zwischen zwei und maximal sechs Figuren wiedergegeben. An dem Ort innerhalb der Kirche, wo Grab § 2 zu vermuten ist (s. u.), stand zwar eine etwa 1,80 Meter breites Arkosolium zur Verfügung, doch ist wegen der auffällig hohen Zahl von neun Figuren nicht auszuschließen, dass Theodosia (D) und Eudokia (H) wie an den Gräbern D und E in der Kariye Camii an den Seitenwangen der Nische angebracht waren und auf der Lünette nur sieben Figuren erschienen, doch blieb die Einheitlichkeit der Komposition davon unberührt. In jedem Falle stand Nikolaos (A) im Zentrum und waren Maria-Martha (E) sowie der hl. Georgios (I), ebenso Konstantinos (C) und Kyrillos (G) einander spiegelbildlich zugeordnet. Wir begegnen hier einer raffiniert ausgeklügelten Komposition, die aus zwei ineinander verschränkten Symmetrien bestand: Einerseits bildete Theodora die Mitte einer Figurengruppe aus drei weltlichen Personen (A–B–C), die von zwei Nonnen (D–E) und zwei Mönchen (F–G) flankiert wurde und in optischer Hinsicht eine große Geschlossenheit aufgewiesen haben muß; andererseits wurde durch die Hinzufügung des hl. Georgios (I) und der Eudokia (H) diese Gruppierung wieder aufgelöst und der Blick auf die zentrale Figur des Nikolaos (A) gelenkt:



Allerdings muß man wie beim Grab E in der Kariye Camii, wo einschließlich der Seitenwangen acht Personen dargestellt sind, damit rechnen, dass die Figuren teilweise im Vorder- bzw. im Hintergrund angeordnet waren:



In diesem Falle bestand die Mittelgruppe aus Nikolaos-Neilos (A/F) im Zentrum und Theodora (B) zu seiner Rechten, während Konstantinos-Kyrillos (C/G) beide Male in den Hintergrund gerückt worden wäre.

Maria-Martha (E) als Stifterin des Grabbildes war nur einmal und nur als Nonne wiedergegeben und sowohl mit ihrem weltlichen als auch mit ihrem geistlichen Namen bezeichnet. Die Anordnung von Maria-Martha und Kyrillos jeweils neben bzw. hinter dem in den Nonnen- bzw. Mönchsstand eingetretenen weiblichen und männlichen Elternteil Theodosia (D–E) und Neilos (F–G) könnte gleichwohl dafür sprechen, dass beide Geschwister waren. Auch die Bezeichnung des Nikolaos als κτήτωϱ muß nicht im Widerspruch zu der primären Stiftertätigkeit des Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes stehen. Zur Zeit der Errichtung dieses Grabes war Michael längst tot. Maria-Marthas Eltern waren etwa eine Generation jünger als diejenigen der Theodora Komnene Palaiologina [Theodule], der Gründerin des Bebaia Elpis-Klosters, die nach 1259 und vor 1270 geboren wurde und nur wenig älter als Maria gewesen sein dürfte[33]. Insofern ist es durchaus möglich, dass Marias Eltern den ohnehin wesentlich älteren Schwiegersohn[34] überlebt haben und erst Anfang des 14. Jahrhunderts verstorben sind. Daraus wiederum könnte geschlossen werden, dass der Megas Papias Nikolaos Komnenos Dukas Glabas Tarchaneiotes nach Michaels Tod (1305/08) noch eine Weile als Patron im Pammakaristoskloster tätig war, obwohl wir aus seinem Leben nicht das Geringste wissen. Das Grabbild dürfte, da Maria-Martha die einzige sicher zu bestimmende lebende Person ist, spätestens um 1320/30 entstanden sein[35].

Die familiäre Zugehörigkeit der Eudokia Dukaina (H) läßt sich nicht sicher bestimmen. Die Beischrift bezeichnet sie als Tochter eines Megas Konostaulos. Als ihr Vater wurde Konstantinos-Kyrillos (C/G) in Betracht gezogen (s. o.), doch fehlt dessen Titel in der Beischrift.

---

[33] Siehe Anm. 35.

[34] Mango, Monument 11 setzte dessen Geburtsjahr gegen 1235 an.

[35] Das Todesdatum der Maria Dukaina Komnene Branaina Palaiologina wurde mit Blick auf die lange Zeit übliche Spätdatierung des Typikons des Bebaia Elpis-Klosters nach 1345 datiert, vgl. Mango, Monument 18 und *PLP* 11 (1991) Nr. 27511 („1342 [?]"). Sie müsste auf jeden Fall 1330 noch gelebt haben, als Theodora Komnene Palaiologina [Theodule] das Typikon des Bebaia Elpis Klosters überarbeitete, vgl. Hutter, Geschichte 102, und A. Effenberger, Die Klöster der beiden Kyrai Martha und die Kirche des Bebaia Elpis-Klosters in Konstantinopel. *Millenium* 3 (2006) 261, Anm. 25.

Eudokia stand am rechten Ende des Bildes bzw. auf der rechten Arkosolwange und war als „ihre Enkelin“ bezeichnet, was sich in kompositorischer Hinsicht nur auf Theodosia Glabaina (D) am linken Bildende bzw. auf der linken Arkosolwange beziehen läßt. Wenn das *PLP* einerseits anerkennt, dass Maria-Martha die Tochter der Theodosia Glabaina war, anderseits Eudokia als Enkelin der Glabaina Theodosia führt, könnte sie die (sonst nicht namentlich genannte) Tochter der Maria-Martha und des Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes gewesen sein[36]. Nach Manuel Philes, der ein Grabgedicht für diese Tochter verfasst hat, starb sie noch zu ihres Vaters Lebzeiten[37]. Michael Tarchaneiotes hatte zwar von 1282/83 bis 1297 das Amt des Megas Konostaulos inne[38], doch kann, da Maria-Martha bereits als Nonne dargestellt war, das Grabbild erst nach dessen Tod (1305/08) entstanden sein[39]. Man wird kaum annehmen, dass Eudokia nur deshalb als Tochter des Megas Konostaulos bezeichnet wurde, weil ihr vermeintlicher Vater Michael Tarchaneiotes zum Zeitpunkt ihres Todes dieses Amt innehatte. Es spricht also mehr dafür, in Eudokia die Tochter des Konstantinos Komnenos Dukas Tarchaneiotes [Kyrillos] (C) zu vermuten und diesem den Titel eines Megas Konostaulos zuzuerkennen. Eudokia Dukaina war demnach die Nichte der Maria Dukaina Komnene Branaina Palaiologina. Ihre Mutter, die Frau des Konstantinos (3), ist unbekannt.

Für die Datierung des Grabbildes in das frühe 14. Jahrhundert lassen sich weitere Argumente finden: Der Gräberkatalog im Cantabrigiensis erwähnt im § 1 die Grabstätte der Sebaste Eudokia und ihres Mannes Alexios Tarchaneiotes, ihrer Kinder Ioannes und Anna Komnene sowie von deren Gatten Nikephoros Artabasdos, die als Nachkommen des – noch immer nicht identifizierten – komnenischen Stifterpaares Ioannes Komnenos und Anna Dukaina aus der Zeit vor

[36] Wir wissen lediglich, daß diese Tochter mit einem Bruder der Gründerin des Bebaia Elpis-Klosters, Theodora Komnene Palaiologina [Theodule], dem oben in Anm. 23 erwähnten Andronikos Komnenos Branas Dukas Angelos Palaiologos [Arsenios], verheiratet war, der nach 1259 und vor 1270 geboren wurde und nach 1310 verstarb.

[37] Manuelis Philae carmina inedita, ed. Ae. Martini. Neapel 1900, 65,22 – 66,37, Nr. 54; vgl. Mango, Monument 17.

[38] *PLP* 11 (1991) Nr. 27504; Leontiades, Tarchaneiotai 70.

[39] Vgl. oben Anm. 8.

der lateinischen Eroberung anzusehen sind[40]. Dieses Grab lokalisierte Mango sicher zutreffend „in the south aisle of the naos, perhaps in the westernmost bay“ des komnenischen Kernbaus[41]. Im Anschluss daran wird im § 2 das Grab des Nikolaos Komnenos Dukas Glabas Tarchaneiotes beschrieben, das demnach ebenfalls im südlichen Umgang der Kirche gelegen haben muß, zumal der Kopist der Grabbeischriften, Ioannes Malaxos, gleich danach (§ 4) das Parekklesion mit dem Stiftergrab des Michael Tarchaneiotes aufsuchte[42]. Nikolaos-Neilos und Theodora-Theodosia wurden weder in einem der drei Arkosolgräber im Narthex des Parekklesions[43] noch in dem von Michael Tarchaneiotes errichteten nördlichen Mantelraum der Pammakaristoskirche beigesetzt[44]. Die Arkosolien im Parekklesion und die vier Arkosolgräber im nördlichen Mantelraum müssen demnach zum Zeitpunkt ihres Todes schon belegt gewesen sein, und zwar von unbekannten (weil im Cantabrigiensis nicht erwähnten) Personen, die erst nach der Errichtung beider Anbauten verstorben sein können und sicherlich der Tarchaneiotes-Familie angehörten. Es ist jedoch auch denkbar, dass Maria-Martha für ihre Eltern bewusst den prominenteren Grabplatz innerhalb der Kirche gewählt hatte.

Aus den vorgebrachten Überlegungen ergibt sich das folgende Stemma:

---

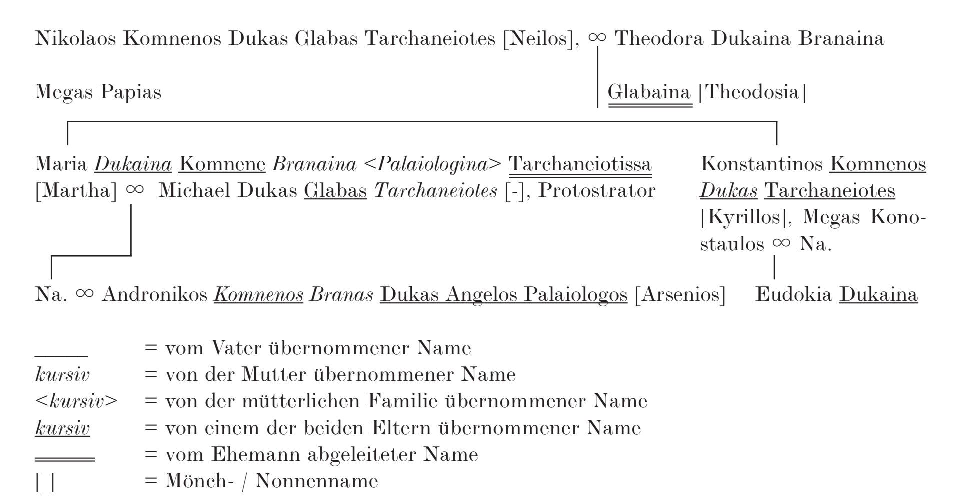
[40] Schreiner, Beschreibung 226–230, 233–234 zu § 1; Mango, Monument 7–10. – Zu Alexios Tarchaneiotes siehe Leontiades, Tarchaneiotai 57–58, Nr. 19. – K. Barzos, Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν (*Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται*, 20), 2 Bde. Thessaloniki 1984 zitierte nur gelegentlich Schreiner und ging auf die Ergebnisse von Mango nicht ein.

[41] Mango, Monument 7.

[42] Die Lokalisierung der Gräber der §§ 1 und 2 sowie des Bildes § 3 von U. Weissbrod, „Hier liegt der Knecht Gottes...“. Gräber in byzantinischen Kirchen und ihr Dekor (11. bis 15. Jahrhundert). Unter besonderer Berücksichtigung der Höhlenkirchen Kappadokiens *(Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik*. Hrsg. von G. Prinzing, 5). Wiesbaden 2003, 186–188, Abb. 97, ist sicher falsch, vgl. A. Effenberger, Zu den Gräbern in der Pammakaristoskirche. *Byzantion* 77 (2007) [im Druck].

[43] Mango – Hawkins, a. O. 327–328, Plan C; Mango, Monument 20.

[44] Dass Michael Tarchaneiotes den Narthex (Esonarthex) errichtet bzw. erweitert und den nördlichen Mantelraum hinzugefügt hat, ist für mich nach den Ausführungen von H. Hallensleben, Untersuchungen zur Baugeschichte der ehemaligen Pammakaristoskirche, der heutigen Fethiye camii in Istanbul. *IstMitt* 13/14 (1963/64) 172–173, unbestreitbar; vgl. auch Verf. in der oben Anm. 17 angekündigten Untersuchung.



Trifft dieses Stemma zu, dann war Maria-Martha 1.) von der väterlichen Seite eine Komnene (Κομνηνοφυής) und hatte 2.) von ihrer Mutter den Namen Branaina übernommen sowie zugleich ihre palaiologische Abstammung betont, die in der mütterlichen Linie zu suchen ist[45], obgleich es familiäre Verbindungen zwischen den Palaiologen und den Tarchaneiotai gab; 3.) hatte sie den Namen Dukas, den beide Eltern führten, beibehalten und schließlich 4.) einen Mann geheiratet, der wie ihr Vater mit der Glabas-Tarchaneiotes-Familie versippt war[46]. Doch hatte sie weder von ihrem Vater noch von ihrem Gatten den Familiennamen Glabas angenommen, obwohl sie von Dritten als „Protostratorissa Glabaina“ bezeichnet werden konnte[47]. Dies kann wohl damit erklärt werden, dass auch Michael Tarchaneiotes von den Zeitgenossen (Georgios Pachymeres, Manuel Philes) überwiegend nur als „Glabas“ oder „Glabas Tarchaneiotes“ apostrophiert wurde. Lediglich die eine Stifterinschrift im Grabbild des Nikolaos Komnenos Dukas Glabas Tarchaneiotes bezeichnet Maria als „Tarchaneiotissa“.

---

[45] D.I. Polemis, The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography *(University of London Historical Studies,* 22). London 1968, 163, Nr. 153: “Maria was certainly a member of the Branas-Palaiologos family“.

[46] Zur Verbindung der Glabades mit den Tarchaneiotai, die den Namen Dukas hinzugenommen haben, siehe Polemis, a. O. 120.

[47] In dem oben Anm. 35 zitierten Aufsatz bin ich dafür eingetreten (259), dass die Periorismos des Typikons des Klosters der Theotokos Bebaia Elpis erwähnte „Protostratorissa Glabaina“ mit Maria Komnene Dukaina Branaina Palaiologina [Martha] zu identifizieren ist.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 183–214

IRMGARD HUTTER

Der *despotes* Demetrios Palaiologos und sein „Bildmenologion" in Oxford

Das Oxforder „Bildmenologion", Bodl. Libr. cod. Gr. th. f. 1 (S. C. 2919), ist bekanntlich ein Unikat. Im Format eines kleinen Taschenbuchs, 60 Folien zu 126 x 95 mm, enthält es 103 Miniaturen mit 368 Einzelbildern, doch keinen erzählenden Text[1]. Das Bildprogramm besteht heute aus einem sogenannten Festbilderzyklus mit zehn Szenen (ff. 1v–6), einem Menologion, dem Heiligenkalender für das ganze Kirchenjahr mit 91 Miniaturen, jede mit meist vier Szenen (ff. 7v–53v), und einem kurzen Passio-Zyklus des hl. Demetrios (ff. 54v–55)[2]. Der verbale Anteil ist auf zwei Texte beschränkt, den Verskalender des Nikephoros Kallistos Xanthopulos[3], der über die oberen Bildränder der Menologion-Szenen verteilt ist, und ein langes Gedicht am Buchende (ff. 55v–56). Dieses von P. Joannou publizierte und über-

[1] I. HUTTER, Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften 2. Oxford, Bodleian Library II (*Denkmäler der Buchkunst* 3). Stuttgart 1978, no. 1, 1–33, Frontispiz and Abb. 1–105 (im Folgenden: CBM); Ergänzungen in EADEM, CBM 3/III. Stuttgart 1982, 351. Cf. die komparative Analyse des Bildkalenders, die auch die Identifizierung der Heiligen korrigiert und ergänzt, in EADEM, Das Oxforder „Bildmenologion", in: M. HINTERBERGER – E. SCHIFFER (Hrsg.), Byzantinische Sprachkunst. Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet W. Hörandner zum 65. Geburtstag (*Byzantinisches Archiv* 20). München – Leipzig 2007, 143–180, sowie die eingehende Untersuchung des gesamten Programms der Handschrift in EADEM, „Study Book" zur Facsimile-Edition der Oxforder Handschrift durch AyN Ediciones in Madrid (im Druck).

[2] Durch Blattverlust fehlen mehrere Miniaturen: vier sog. Festbilder (nach f. 3) und die Miniaturen für den 1. September (vor f. 7) und für den 6.–20. Februar (ersetzt durch die Leerblätter ff. 27b–c); mehrere Seiten sind leer.

[3] Identifiziert von W. HÖRANDNER in seiner Rezension zu CBM II, *JÖB* 33 (1983) 422, und IDEM, Customs and Beliefs as Reflected in Occasional Poetry. Some Considerations. *BF* 12 (1987) 239.

setzte Epigramm[4], in dem das Buch als „Medizin der Seele“ und Amulett angesprochen wird, nennt als seinen Auftraggeber und Besitzer den *despotes* Demetrios Palaiologos Angelos Dukas.

Wie schon P. Joannou feststellte, ist die korrekte Identifizierung des Stifters die Voraussetzung für die Datierung und Lokalisierung der Handschrift[5]. Er erkannte in dem Stifter zu Recht Demetrios, den jüngsten Sohn Kaiser Andronikos' II. Palaiologos, bezeichnete ihn aber, unter Berufung auf F. Dölger[6], als „Demetrios I., Despot von Thessalonike“, und da dieser dort seit Herbst 1322 bis zu seinem Tod bald nach 1340 geherrscht habe, sei die Handschrift in Thessalonike während seines dortigen Aufenthaltes, also zwischen 1322 und 1340, entstanden[7]. Diese überaus häufig wiederholte These führte nicht selten dazu, das Oxforder Menologion als Repräsentanten einer von Konstantinopel unabhängigen, in Programm und Stil eigenständigen Malerei in Thessalonike anzusehen[8]. In jüngerer Zeit wurden Demetrios selbst künstlerische Talente zugesprochen: als Dichter und Schreiber des Epigramms und sogar als Maler seiner Bildhandschrift[9]. Alle diese

---

[4] P. Joannou, Das Menologion des Despoten Demetrios I. Palaiologos. *BZ* 50 (1957) 307–309. Text und Übersetzung wurden nachgedruckt von Hutter, CBM II, 1 mit Abb. 104–105, die Übersetzung auch von H. Belting, Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft (*Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse 1970, 1). Heidelberg 1970, 42–43.

[5] Seine Studie wurde ausgelöst durch die irrtümlichen Angaben zum Stifter bei O. Pächt, Byzantine Illumination (*Oxford Picture Books* 8). Oxford 1952, 8.

[6] F. Dölger, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. München 1948, 76–80; ähnlich schon idem, Epikritisches zu den Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden. Mit Bemerkungen zur byzantinischen Despotenurkunde. *Archiv für Urkundenforschung* 13 (1933) 63, 64–65 n. 1, repr.: idem, Byzantinische Diplomatik. Ettal 1956, 95–96 n. 37. Die korrekte Unterscheidung zwischen dem Titel Despot und der Funktion eines Präfekten von Thessalonike findet sich hingegen schon bei Ch. du Fresne DuCange, Historia byzantina, I. Familiae augustae byzantinae. Paris 1680, repr. Bruxelles 1964, 236.

[7] Joannou, op. cit., 309. Diese These findet sich vor allem in der kunsthistorischen Literatur, doch auch u. a. bei G. Prato, La presentazione del testo nei manoscritti tardobizantini, in: Il libro e il testo. Atti del Convegno internazionale, Urbino, 20–23 settembre 1982, a cura di C. Questa e R. Raffaelli. Urbino 1984, 73, repr.: idem, Studi di paleografia greca (*Collectanea* 4). Spoleto 1994, 135, und D. Bianconi, Tessalonica nell'età dei Paleologi. Le pratiche intellettuali nel riflesso della cultura scritta (*Dossiers byzantins* 5). Paris 2005, 207–208.

[8] So u. a. A. Xyngopulos, Ὁ εἰκονογραφικὸς κύκλος τῆς ζωῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου. Thessalonike 1970, 16–34, 67.

[9] E. Gamillscheg – D. Harlfinger, Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600, I/A. (*Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der*

Behauptungen treffen nicht zu. Da gelegentliche korrekte Beobachtungen ohne Folgen geblieben sind, erscheint es mir notwendig, alle verfügbaren Quellen auszuwerten, um sowohl der Biographie des Demetrios wie der Entstehung seiner Handschrift so nahe wie möglich zu kommen.

Weder das Geburts- noch das Todesdatum des Demetrios Palaiologos Angelos Dukas sind bekannt[10]. Mit einiger Sicherheit kann man jedoch festhalten, daß der jüngste lebende Sohn Andronikos' II. aus seiner zweiten Ehe mit Eirene/Jolante von Montferrat[11] nicht vor 1296 geboren wurde, vielmehr frühestens 1296 oder eher danach, denn in seinem Grabgedicht auf Eirene erwähnt Manuel Philes einen früh verstorbenen Sohn zwischen der 1293/94 geborenen Simonis und Demetrios[12]. Geboren wurde er als *porphyrogennetos* in Konstantinopel. Das

---

Kommission für Byzantinistik III/1A). Wien 1981, no. 99, 71: Demetrios als Dichter und Schreiber des Epigramms; E. Trapp et al., ed., Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit (im Folgenden PLP), IX, (*ibid.*, I/9). Wien 1989, no. 21456, 87: Demetrios als Dichter und Maler. Diese Thesen sind falsch: es war gängige rhetorische Praxis, dass byzantinische Stifter sich in der ersten Person eines Kunstwerks oder einer Handschrift rühmten (rühmen ließen), die sie von Spezialisten hatten anfertigen lassen. — Die Oxforder Handschrift stammt von zwei professionellen Malern, wie schon O. Pächt, loc. cit. (supra, n. 5) richtig unterschieden hat; cf. auch meine Analyse der beiden Maler in dem in n. 1 genannten „Study Book“. Die Schrift des Epigramms gehört in den Umkreis der Buch- und Kanzleischriften zur Zeit Andronikos' II. und III., relativ vergleichbar jener des zwischen 1311 und 1340 belegten Michael Klostomalles, cf. Schriftanalyse und Abbildungen bei G. Prato, I manoscritti greci dei secoli XIII e XIV: Note paleografiche. Paleografia e codicologia greca, in: Atti del II Colloquio internazionale (Berlino–Wolfenbüttel, 17–21 ottobre 1983), a cura di D. Harlfinger e G. Prato, con la collaborazione di M. D'Agostino e A. Doda (*Biblioteca di Scrittura e civiltà* 3). Alessandria 1991, 140–149, tav. 9–24; repr.: idem, Studi (wie n. 7), 123–131, tav. 9–24.

[10] A. Th. Papadopoulos, Versuch einer Genealogie der Palaiologen, 1259–1453. München 1938, repr. Amsterdam 1962, no. 63, 40–41: Geburt "nach dem Jahre 1294"; PLP IX, loc. cit.: „ca. 1295“.

[11] Cf. zu Andronikos II.: PLP IX, no. 21436; zu Eirene: ibid., no. 21361.

[12] Philes' Epitaphios von 1317 ist die einzige Quelle für sieben Kinder aus der Ehe von Andronikos und Eirene: außer den vier lebenden Johannes (*1286: PLP IX, no. 21475), Theodoros (*1291: ibid., no. 21465), Simonis (*1293/94: ibid., no. 21398) und Demetrios gab es drei totgeborene oder früh gestorbene Kinder, Theodora vor Simonis, Isaakios vor und Bartholomaios nach Demetrios, cf. Ae. Martini, ed., Manuelis Philae carmina inedita. Napoli 1900, no. 7, pp. 13–17. Pachymeres IX.32 erwähnt zwei oder drei tote Töchter vor der Geburt der Simonis, cf. A. Failler, Georges Pachymérès, Relations historiques, III. Livres VII–IX. Édition, traduction française et notes (*CFHB* 24/3). Paris 1999, 304 n. 14, 305.

tiefe Zerwürfnis seiner Eltern, das sowohl persönliche wie politische Gründe hatte und durch ihre fundamental unterschiedlichen Ansichten über die monarchische Einheit des Reiches gegenüber dem westlich-feudalen Prinzip der Erbteilung verschärft wurde, hatte zur Folge, dass Eirene 1303 ihren Hof in Thessalonike aufschlug und von dort aus bis zu ihrem Tod 1317 ihre eigene ehrgeizige Politik betrieb[13]. Das Kind Demetrios scheint zunächst bei seinem Vater geblieben zu sein[14], der ihm schon im Sommer 1305 eine politische Rolle zuweisen wollte. Als nach dem Tod des Bruders der Kaiserin, des Markgrafen Johannes I. von Montferrat, einer ihrer Söhne zu seiner Nachfolge eingeladen wurde, fiel Andronikos' erste Wahl auf seinen jüngsten Sohn Demetrios[15]. Pachymeres zufolge geschah es in diesem Zusammenhang, dass Andronikos dem Kind die Würde des *despotes* verlieh, den zweithöchsten Rang im Reich, der, mit wenigen Ausnahmen, für die jüngeren Kaisersöhne reserviert war[16]. Die feierliche Zeremonie der Einkleidung

---

[13] Einen anschaulichen Bericht über das Scheitern der Ehe, die divergenten politischen Ideen, und die ehrgeizigen Pläne der Kaiserin gibt Nikephoros Gregoras VII.5: Nicephori Gregorae Byzantina Historia, ed. L. Schopen (*CSHB* 19), I. Bonn 1829, 233–244, deutsche Übersetzung und Kommentar von L. van Dieten, Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte, Historia Rhomaïke, I–III (*Bibliothek der griechischen Literatur* 4, 8, 9, 24). Stuttgart 1973–1988, I, 184–190, 288–291 nn. 403–421. Analysen bieten u.a. H. Constantinidi-Bibicou, Yolande de Montferrat, Impératrice de Byzance. *Hellénisme contemporain*, ser. 2, 4 (1950) 425–442, bes. 427–428; A. E. Laiou, A Byzantine Prince Latinized: Theodore Palaeologus, Marquis of Montferrat. *Byz* 38 (1968) 386–410; eadem, Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II, 1282–1328. Cambridge Mass. 1972, bes. 44–48; J. W. Barker, The Problem of Appanages in Byzantium during the Palaiologan Period. *Byzantina* 3 (1971) 103–122, bes. 105–110; idem, Late Byzantine Thessalonike: A Second City's Challenges and Responses. *DOP* 57 (2003) 5–33, bes. 12–13.

[14] Es wird allgemein vermutet, dass Eirene sich mit ihren Söhnen in Thessalonike etabliert habe (u.a. Barker, The Problem, 108), doch das kann so pauschal nicht zutreffen: die Verleihung der *despotes*-Würde an das Kind Demetrios 1305 setzt allein der Zeremonien wegen seine Anwesenheit in Konstantinopel voraus (cf. infra und n. 17).

[15] Die einzige Quelle für Demetrios' kurze Rolle im Disput um die Thronfolge in Montferrat ist Pachymeres XIII.18, ed. Failler, IV, 658, 659. Zur Kontroverse und zur Wahl von Theodoros cf. vor allem Laiou, A Byzantine Prince; ibid. 390–393 zu Demetrios.

[16] Pachymeres, loc. cit. Auch aus einem zu diesem Anlass verfassten Epigramm des Manuel Philes auf den *despotes* Demetrios geht eindeutig hervor, dass ihm diese Würde als Kind verliehen wurde, cf. Manuelis Philae Carmina, ed. E. Miller, II. Paris 1857, repr. Amsterdam 1967, no. 103, pp. 149–150 (lin. 2: Μεγαθύμου λέοντος

und Krönung des Despoten ist bei Ps.-Kodinos nachzulesen[17]: Im Chrysotriklinos wurde er von hohen Würdenträgern mit dem roten, perlenbestickten, kaftanartigen *kabbadion* und den weiß-roten, mit Adlern bestickten Schuhen bekleidet und erhielt vom Kaiser selbst das *stemmatogyrion*, eine Krone mit hoher roter Kalotte, die mit vier Bogenfeldern, Perlen und Edelsteinen geschmückt war. Ein kleines Fragment dieser Krone, das einzige, das vom Mosaikporträt des Demetrios erhalten geblieben ist, ist noch heute über seinem ehemaligen Grab in der Kariye Camii in Istanbul zu sehen[18].

Wenige Jahre später, etwa vor/um 1308, unternahm Kaiserin Eirene einen neuen Versuch, ihrem Sohn einen Thron zu sichern; sie schickte ihn mit reichen Geschenken zu ihrem Schwiegersohn, dem kinderlosen Kral von Serbien, Stephan Uroš II. Milutin, der bereit war, ihn als seinen Nachfolger zu adoptieren. Doch dem zarten Prinzen war das Leben in den serbischen Bergen zu rauh und trostlos und er kehrte nach kurzer Zeit zu seiner Mutter nach Thessalonike zurück[19]. Über die nächste Phase seines Lebens ist nichts bekannt, noch auch wo und wie er sie verbrachte. Ein gelegentlicher Aufenthalt in Thessalonike ist

ἡδὺ σκυμνίον). — Zur Würde des *despotes*, die weder Thronfolge noch ein bestimmtes Amt einschloss, cf. R. Guilland, Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin: le Despote. *REB* 17 (1959) 52–89, bes. 61 zu Demetrios und 67 zur Rolle des *despotes*, repr. in idem, Recherches sur les institutions byzantines, II (*BBA* 35). Berlin–Amsterdam 1967, 1–24, bes. 6, 9–10. Cf. auch B. Ferjančić, Despoti u Vizantiji i jušnoslovenskim zemljama. Beograd 1960, 23, 93–95 zu Demetrios; cf. auch das konzise deutsche Resumé, 209–217.

[17] Pseudo-Kodinos, Traité des Offices. Introduction, texte et traduction par J. Verpeaux (*Le monde byzantin* 1). Paris 1966, VIII, 274–275; für weitere Details zum Zeremonialgewand des Despoten, zu seinem Pferd und seinem Zelt, cf. die ausführliche Beschreibung op. cit., II, 141–146, zu den Formen der Anrede, ibid., 149–151; zur Rolle der Despoten in diversen Zeremonien, ibid., Index, p. 384. Zu den Zeremonien, den Privilegien und dem Haushalt des Despoten, cf. auch Guilland, Le despote, 66–67; repr. 8–9.

[18] P. A. Underwood, The Kariye Djami, III (*Bollingen Series* 70). New York 1966, pl. 551; Farbabb. in Τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο. Ἡ μεγάλη τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία. Athenai 1989, 169, εἰκ. 191.

[19] Gregoras VII.5, ed. Schopen, I, 241, 243–244, und van Dieten, Gregoras I, 185, 188, 190. Cf. auch Laiou, Constantinople (wie n. 13), 231 und n. 129. Die Behauptung von Ch. Diehl (Figures byzantines, II. Paris 1906, 240), «Sa mère avait réussi à le faire nommer avec le titre de despote au gouvernement de Thessalonique», ist eine von vielen romantischen Spekulationen dieses Buchs.

zwar nicht auszuschließen, doch deuten einige Indizien darauf hin, dass Demetrios hauptsächlich in Konstantinopel lebte. So erwähnt Gregoras die Eifersucht der Söhne des Kaisers auf dessen jungen Favoriten Michael Katharos, den unehelichen Sohn ihres Halbbruders Konstantinos, und diese Reaktion setzt Beobachtung aus nächster Nähe voraus[20]. Bei späterer Gelegenheit ist von seinem Palast in Konstantinopel die Rede, doch ist nicht bekannt, seit wann dieser in seinem Besitz war, noch wo er sich befand[21]. Nach dem Tod Eirenes 1317 verteilte Andronikos II., laut Gregoras, ihren großen Reichtum zum Teil unter ihren Kindern, zum Teil verwendete er ihn für die Restaurierung der Hagia Sophia[22]. Wo das Erbteil des Demetrios gelegen war, ist unbekannt, doch vermutlich, ebenso wie das seines Bruders Theodoros, wenigstens zum Teil in Konstantinopel[23]. Etwa um 1320 heiratete Demetrios; seine Frau hieß wahrscheinlich Theodora Komnene, und das Paar hatte wenigstens zwei Kinder[24]. Von irgendeiner offiziellen Tätigkeit des Demetrios wissen die Quellen nichts zu berichten.

[20] Gregoras VIII.3, ed. Schopen, I, 293–296, bes. 295, und van Dieten, Gregoras II.1, 1979, 26–28, bes. 27; diese Ereignisse beginnen vor 1320, cf. van Dieten, op. cit., 109–110 n. 21.

[21] Cf. infra, p. 192, n. 40. R. Janin, Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique. Paris [2]1964, 335–336: Lage unbekannt, doch in der Stadt.

[22] Gregoras VII.12, ed. Schopen, I, 273, und van Dieten, Gregoras I, 206. A. E. Laiou sieht in dem an Theodoros und Demetrios verteilten Erbe einen Teil der Mitgift der Eirene-Jolante und wertet dies als ein Indiz, dass Andronikos die Ansprüche des Hauses Montferrat auf Thessalonike, die sich aus dem Lateinischen Kaiserreich herleiteten, anerkannt habe, cf. A Byzantine Prince, 387–390, und Eadem, Constantinople, 46.

[23] F. Cognasso, Una Crisobolla di Michele IX Paleologo per Teodoro I di Monferrato. *Studi bizantini* 2 (1927) 39–47; der Grundbesitz, der zunächst Eirenes ältestem Sohn, dem 1307 gestorbenen Johannes, gehört hatte und nun Theodoros zufiel, befand sich in der Nähe des Pammakaristos-Klosters.

[24] Ein Epigramm des Manuel Philes ist an eine Theodora Komnene, Gattin eines *porphyrogennetos*, gerichtet, mit dem Demetrios gemeint sein kann, cf. Manuelis Philae Carmina (wie n. 16), II, no. 110, 154, und D. I. Polemis, The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography (*University of London Historical Studies* 22). London 1968, 160 n. 10. Demetrios' Familie wird in den Ereignissen von 1327/1328 erwähnt, cf. infra, n. 39.

Die Situation änderte sich erst im Bürgerkrieg zwischen Andronikos II. und seinem Enkel, dem späteren Andronikos III.[25]; soweit erkennbar, übertrug der Kaiser nun zum erstenmal seinem jüngsten, ca. 25 Jahre alten Sohn einige zeitlich und inhaltlich begrenzte Aufgaben. Dies geschah kurz nachdem im Frühjahr 1322 sein Halbbruder, der *despotes* Konstantinos, der ein Jahr zuvor als Statthalter und Verteidiger von Makedonien nach Thessalonike entsandt worden war, in einem Aufstand des *demos* gefangengenommen und gezwungen wurde, den Mönchshabit anzulegen[26]. Der unmittelbare Anlass scheint der Vertrag von Epibatai zwischen den beiden Kaisern, Mitte Juli 1322, gewesen zu sein, der vorübergehend den Frieden wiederherstellte und Andronikos II. die Verwaltungshoheit im ganzen Reich zugestand; unverzüglich entsandte er Statthalter, Steuer- und Katasterbeamte in alle Provinzen[27]. Von ca. August 1322 an bis August 1324 ist Demetrios in Thessalonike belegt, als loyaler Repräsentant seines Vaters, doch mit nur beschränkter Vollmacht und ohne offizielles Amt. Er führte nie einen anderen Titel als *despotes* und zeichnete auch die in seiner Kanzlei ausgestellten Urkunden einfach als ὁ δεσπότης, eine unzweideutige Signatur, denn Demetrios war zu diesem Zeitpunkt der einzige

[25] PLP IX, no. 21437, dort 83–84 umfangreiche Hinweise auf Quellen und Literatur auch zum Krieg der beiden Kaiser, auf den ich hier nicht eingehe.

[26] Gregoras VIII.11 berichtet ausführlich über diese Ereignisse, ed. Schopen, I, 354–358, und van Dieten, Gregoras II.1, 62–64, mit Kommentar 162–166 nn. 119, 122, 123, 126, auch 109 n. 21. Zu Konstantinos, cf. PLP IX, no. 21499; Konstantinos, als Mönch Kallistos, blieb bis Dezember 1329/Januar 1330 in (Kloster-)Haft, cf. Gregoras IX.10, ed. Schopen, I, 439, 441, und van Dieten, Gregoras II.2, 1979, 228, 229, 317 n. 280. Cf. auch den knapperen Bericht bei Kantakuzenos: Ioannis Cantacuzeni historiarum lib. I.26, 31, II.15, 18, ed. L. Schopen. Bonn, 1828, I, 129, 149–150, 396–399, 412–413; deutsche Übersetzung und Kommentar von G. Fatouros – T. Krischer, Johannes Kantakuzenos, Geschichte, I–II (*Bibliothek der griechischen Literatur* 17, 21). Stuttgart, 1982–1986, I, 94–95, 107–108, 250 n. 161, 255–257 nn. 191–194, sowie II, 57–58, 67, 194 n. 110, 198 n. 127. Eine lebhafte Schilderung der Ereignisse auf der Basis dieser Quellen gibt O. Tafrali, Thessalonique au quatorzième siècle. Paris 1913, 210–213.

[27] Kantakuzenos I.35, ed. Schopen, 169, und Fatouros–Krischer, I, 120; cf. auch van Dieten, Gregoras II.1, 166–171 nn. 128–132, sowie J. Bompaire –L. Mavromatis, La querelle des deux Andronic et le Mont Athos en 1322. *REB* 32 (1974) 187–198, bes. 192 und n. 31.

aktive Kaisersohn im Rang eines *despotes*[28]. Die Mehrzahl seiner Urkunden betrifft die Rechte und Besitzungen von Athosklöstern; sie datieren von November 1322[29], 1322/1323[30], Dezember 1323[31] und August 1324[32]. In jedem dieser Fälle handelte Demetrios nicht autonom, sondern führte mit seiner Verfügung (*parakeleusis*), die an ein Athoskloster oder an die in der Region von Thessalonike tätigen kaiserlichen Beamten gerichtet war, eine vom Kaiser wenige Monate früher erlassene Anordnung (*prostagma*) aus, mit der dieser auf ein an ihn gerichtetes Ansuchen antwortete[33]; einige dieser Prostagmata sind erhalten. Es ist keineswegs sicher, dass Demetrios sich in diesen drei Jahren ausschließlich in Thessalonike aufhielt, denn wenigstens eine Urkunde enthält topographische Ungenauigkeiten und zwei Urkunden zeigen so offensichtlich die Schrift der Kanzlei Andronikos' II., dass sie wohl

---

[28] Von seinen Brüdern, die alle den Rang eines *despotes* hatten, nahm keiner mehr am politischen Leben in Byzanz teil: Johannes war 1307 gestorben, Theodoros war seit 1306 Markgraf von Montferrat und lebte meist in Italien und Konstantinos war seit Frühjahr 1322 zwangsweise Mönch und überdies in Haft.

[29] Athos, Chilandar, Parakeleuseis nos. 76, 86 and 87, alle von November 1322: Actes de Chilandar, ed. L. Petit – B. Korablev (*Byzantina Chronika* 17/1). St. Petersburg 1911, repr. Amsterdam 1975, no. 76, 167–168; no. 86, 186–187; no. 87, 187; cf. auch Dölger, Epikritisches (wie n. 6), 68, Taf. VI, Abb. 6–7 (no. 87, 76), repr. in idem, Byzantinische Diplomatik (wie n. 6), 100–101, Taf. XI, Abb. 6–7 (no. 87, 76), und idem, Aus den Schatzkammern (wie n. 6), no. 29, 80, 83–84, Taf. 29 (no. 86). Die Prostagmata Andronikos' II. bezüglich nos. 76 and 86 datieren von ca. August 1322: F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, IV. München–Berlin ²1960, no. 2480, 93, und no. 2482, 94 (Original erhalten).

[30] Athos, Xeropotamu, Parakeleusis no. 21, datierbar ca. 1322/1323: Actes de Xéropotamou, ed. J. Bompaire (*Archives de l'Athos* 3). Paris, 1964, no. 21, 172–175, pl. XXXVIIb; cf. auch Dölger, Aus den Schatzkammern, no. 28, 80, 82–83, Taf. 28, und idem, Regesten, no. 2472, 90. Weitere um etwa diese Zeit von Demetrios ausgestellte Parakeleuseis werden in einem Sigillion gramma des Apographeus des Themas Thessalonike, Georgios Pharisaios, erwähnt: Athos, Xenophon no. 16, cf. Actes de Xenophon, Texte, ed. D. Papachryssanthou (*Archives de l'Athos* 15). Paris 1986, no. 19, 155–161, pls. XXXVI–XXXVII.

[31] Athos, Chilandar no. 95, Prostagma Andronikos' II. von Dezember 1323 an Demetrios zugunsten des Klosters: Actes de Chilandar, no. 95, 202–203; Dölger, Regesten, no. 2502, 97; Demetrios' eigene Urkunde ist nicht erhalten.

[32] Athos, Xeropotamu, Parakeleusis no. 23, August 1324: Bompaire, Actes (wie n. 30), no. 23, 177–178, pl. XXIVb.

[33] Die Unselbständigkeit des Demetrios ist schon P. Bompaire aufgefallen, op. cit., 174.

in Konstantinopel geschrieben worden sein dürften[34]. Um 1326 jedenfalls ist Demetrios in der Hauptstadt bezeugt[35].

Erst in der Endphase des Bürgerkriegs scheint Demetrios von seinem Vater mit größerer Verantwortung ausgestattet worden zu sein; dabei handelte es sich wohl eher um ein organisatorisch-militärisches Oberkommando als um eine Provinzverwaltung und sicher nicht um eine autonome Herrschaft[36]. Gregoras zufolge forderte Andronikos II. im Oktober 1327 in Geheimbriefen den *despotes* Demetrios, der sich als Statthalter von Thessalonike und Umgebung (ἐπιτροπεύοντα τηνικαῦτα Θεσσαλονίκης καὶ τῶν πέριξ) in Thessalonike aufhielt, sowie andere lokale Statthalter auf, zusammen mit den Hilfstruppen des Krals von Serbien, Stefan Uroš' III. Dečanski, die Städte Makedoniens gegen

[34] Zu den fehlerhaften topographischen Angaben in Xeropotamu no. 23, cf. Bompaire, op. cit., 177, zur Kanzleischrift in Xeropotamu no. 21 und no. 23, cf. op. cit. pls. XXXVIIb und XXIVb; in no. 21 wurde sie schon von Dölger notiert (Aus den Schatzkammern, 82, Taf. 28). Zur Kanzleischrift cf. zuletzt vor allem E. Lamberz, Georgios Bullotes, Michael Klostomalles und die byzantinische Kaiserkanzlei unter Andronikos II. und Andronikos III. in den Jahren 1298–1329, in: Lire et écrire à Byzance, ed. B. Mondrain (*XX*[e] *Congrès international des études byzantines, Paris, 19–25 août 2001, Table ronde. Collège de France – CNRS, Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies* 19). Paris 2006, 33–48, und idem, Johannes Kantakuzenos und die Produktion von Luxushandschriften in der frühen Palaiologenzeit, Beitrag zum VI[e] Colloque International de Paléographie Grecque, Drama 2003 (Actes im Druck).

[35] Das geht aus einem der um diese Zeit an ihn gerichteten Briefe hervor, cf. E. Rein, Die Florentiner Briefsammlung (Codex Laurentianus S. Marco 356) (*Annales Academiae Fennicae*, ser. B, XIV). Helsinki 1915 [1916], 18; cf. zu den Briefen an Demetrios auch infra, n. 50.

[36] Diese Interpretation der Rolle des *despotes* Demetrios stützt sich auf die in nn. 37–38 zitierten Quellen. In der historischen Literatur wird die doppelte Statthalterschaft in Thessalonike im Jahre 1327 nicht beachtet und daher auch die besondere Funktion des *despotes* Demetrios nicht präzisiert. Laut Barker (The Problem [wie n. 13], 109 und n. 12) war er „apparently ruling in Thessalonike in the year 1327", da er bei Gregoras als „the Despot in Thessalonike" charakterisiert werde, doch bei Gregoras IX.1.9 (ed. Schopen, I, 396) heißt es nur, daß „im November (1327) Demetrios(,) der Despot(,) in Thessalonike den (Geheim-)Brief seines Vaters erhielt" und sofort die ebenfalls alarmierten Statthalter mehrerer Städte zusammenrief. Offensichtlich hatte in dieser Krisenphase des Bürgerkriegs auch Thessalonike, wie die übrigen Städte Makedoniens, einen eigenen loyalen *epitropos*; ihnen allen war der Kaisersohn Demetrios nominell übergeordnet. Eine Art Herrschaftsteilung kann aus dieser im übrigen kurzfristigen Konstellation nicht herausgelesen werden.

den anrückenden jungen Kaiser zu sichern[37]. Der Plan schlug fehl, Andronikos III. umging die loyalen Truppen, und Thessalonike samt seinem Statthalter (ἐπιτροπεύοντα) Georgios Chumnos[38] ergaben sich ihm Anfang Januar 1328; Demetrios und seine Verbündeten flohen an den serbischen Hof, ihre Familien wurden in Edessa (Vodena) gefangengenommen und über Thessalonike nach Didymoteichon gebracht[39].

Demetrios wird in den folgenden Jahren in den Quellen nicht erwähnt. Es ist möglich, dass er nach Andronikos' III. Einzug in Konstantinopel am 24. Mai 1328 und der Entmachtung seines Vaters in die Hauptstadt zurückkehrte, und es ist möglich, dass er ein gutes Verhältnis zum jungen Kaiser erreichte, denn dieser pflegte, ehe er im Februar 1332 Alleinherrscher wurde, im Palast (ἐν τοῖς οἴκοις) des *despotes* Demetrios zu residieren, wenn er sich in Konstantinopel aufhielt[40]. Diese Bemerkung ist jedoch nicht zwingend als Gastfreundschaft zu interpretieren, sie kann auch die Abwesenheit des Hausherrn andeuten. Etwas später scheint Demetrios gelegentlich zu offiziellen Akten hinzugezogen worden zu sein: im November 1332 signierte er als der ranghöchste Zeuge die erneuerten Handelsverträge mit Venedig[41]. Gegen Ende 1335 scheint Demetrios in eine Verschwörung gegen

---

[37] Gregoras IX.1, ed. Schopen, I, 394–397, und van Dieten, Gregoras II.1, 82–83, mit Kommentar 196 n. 197, 197 n. 200, 199 n. 204; cf. die knappe Schilderung bei Kantakuzenos I.52, ed. Schopen, I, 260– 261, und Fatouros–Krischer, I, 178. Zu den von Andronikos II. im Oktober 1327 abgeschickten Geheimbriefen, die im November eintrafen, cf. Dölger, Regesten (wie n. 29), nos. 2580–2582, 113–114. Zu diesen Ereignissen cf. auch Laiou, Constantinople (wie n. 13), 295–296. Die Schilderung von O. Tafrali enthält viele Ungenauigkeiten zu den Personen und ihren Funktionen bei diesen Ereignissen, cf. Thessalonique (wie n. 26), 214–217.

[38] Den Statthalter (ἐπίτροπος) von Thessalonike (Georgios) Chumnos erwähnt nur Kantakuzenos und zwar mit dem ihm erst 1341 verliehenen Titel *megas stratopedarches*, I.53, ed. Schopen, I, 268, und Fatouros–Krischer, I, 182–183, 296 n. 373; zu seiner Identität cf. ibid., 297 n. 375; van Dieten, Gregoras III, 1988, 384 n. 511, sowie PLP XII, 1994, no. 30945.

[39] Gregoras IX. 4–5, ed. Schopen, I, 409–411, 413, und van Dieten, Gregoras II.1, 90–92, 207–212 nn. 221–223, 226; Kantakuzenos I.54, ed. Schopen, I, 273, 276–277, und Fatouros–Krischer, I, 186–188, 301–302 n. 393.

[40] Kantakuzenos II.1, ed. Schopen, I, 311, und Fatouros–Krischer, II, 1, 164 n. 4; van Dieten, Gregoras, II.2, 302 n. 258; Andronikos II. starb am 12. Februar 1332.

[41] Chrysobullos logos Andronikos' III.: F. Miklosich – J. Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana, III. Acta et diplomata graeca res graecas italasque illustrantia. Wien 1865, no. XXV, 105–111.

Andronikos III. verwickelt gewesen zu sein, doch welche Rolle er dabei spielte oder übernehmen sollte, bleibt unklar; im anschließenden Prozeß ließ der Kaiser die Anklage gegen ihn fallen[42].

Über die letzten Lebensjahre des Demetrios ist wenig bekannt. Im Winter 1340/1341, während eines Aufenthalts des Hofes in Thessalonike, verheiratete er seine Tochter Eirene mit Matthaios, dem ältesten Sohn des *megas domestikos* Johannes Kantakuzenos[43]. Die letzte Erwähnung des Demetrios stammt von August 1343: er ist eine von mehreren hochrangigen Persönlichkeiten um die Kaiserin-Witwe Anna von Savoyen, die Briefe an Papst Clemens VI. richteten, um ihr Interesse an einer Kirchenunion zu bekunden und vor allem um Hilfe gegen die Türken zu erbitten[44]. Das Todesdatum des *despotes* Demetrios, jedenfalls nach Ende 1343, ist nicht bekannt, wohl aber sein Grab: im Esonarthex der Kariye Camii, der Kirche des von Metochites restaurierten Chora-Klosters, vor der nördlichen Stirnwand wurde das Arkosolgrab nachträglich, doch wohl noch zu Lebzeiten des Demetrios, eingebaut[45]. Von den frontalen Porträts des Demetrios und seiner Gattin Theodora sind nur geringe Fragmente der beiden Kronen erhalten.

---

[42] Gregoras XI.2, ed. Schopen, I, 530–534, und van Dieten, Gregoras, II.2, 277–279, Kommentar 358 n. 451, 371–373 nn. 466–470; cf. den nur vagen Bericht bei Kantakuzenos II. 29–30, ed. Schopen, I, 481–484, und Fatouros–Krischer, II, 112–113, 228–229 n. 258.

[43] Kantakuzenos II.38 und IV.45, ed. Schopen, I, 534 und III, 331 (erste Erwähnung des Namens Eirene); Fatouros–Krischer, II, 146, 248–249 n. 350; zu Matthaios Kantakuzenos, cf. PLP V, 1981, no. 10983.

[44] Dölger, Regesten (wie n. 29), no. 2890, 9; O. Halecki, Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des Églises et pour la défense de l'Empire d'Orient (1355–1375). Warszawa 1930, 17. Zur Antwort des Papstes vom 15. November 1343, cf. P. Lemerle, L'Émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur «La Geste d'Umur Pacha» (*Bibliothèque byzantine, Études* 2). Paris 1957, 161 n. 2, 183 n. 2. Dölgers Behauptung, Demetrios sei „noch 1343 als Haupt einer Gesandtschaft der Kaiserin Anna an Papst Clemens nach Avignon“ gereist, entbehrt jeder Grundlage, cf. Epikritisches (wie n. 6), 63, repr. 95.

[45] Cf. supra n. 18, bes. Underwood, The Kariye Djami, I, 295–299; II, pl. 14; III, pls. 550–553; sowie Ø. Hjort, The Sculpture of Kariye Camii. *DOP* 33 (1979) 255–263, figs. 71–82, und S. Brooks, Sculpture and the Late Byzantine Tomb, in: Byzantium. Faith and Power (1261–1557), ed. H. C. Evans (*Catalogue of the exhibition, held at The Metropolitan Museum of Art, March 23 – July 4, 2004*). New York–New Haven–London 2004, 103, figs. 4.11–4.12, mit einer Rekonstruktionsskizze des Grabes, in der das Kronenfragment fehlt. Zur Ikonographie der Grabmosaiken cf. infra, 210–212.

Der jüngste Sohn Andronikos' II. ist in den Quellen und Urkunden seiner Zeit, die an farbigen Persönlichkeiten und dramatischen Ereignissen so überreich war, eine erstaunlich blasse Erscheinung. Es ist leichter zu bestimmen, wer der *despotes* Demetrios Palaiologos *nicht* war, als wer er war: Er war mit Sicherheit nicht „Demetrios I., Despot von Thessalonike", und er hatte kein Amt im Zeitraum „1322–1340" inne. Weder gab es zu jener Zeit ein „Despotat von Thessalonike"[46] noch irgendeine langfristige Statthalterschaft in Stadt und Region Thessalonike. Die im kaiserlichen Auftrag amtierenden, aus Konstantinopel entsandten Statthalter wechselten fast jedes Jahr, und ebenso wechselten ihre Amtsbezeichnungen, ihre Machtbereiche, ihre Aufgaben und Befugnisse[47]. Schon P. Lemerle hat betont, dass so manche

---

[46] Zur ambivalenten Bedeutung des Begriffs „Despotat von Thessalonike" aus historischer und staatsrechtlicher Sicht und zu den kurzen Phasen von 1244–1246 und zwischen 1369 und 1423, in denen dieser Begriff angewandt wurde, cf. u.a. Guilland, Le despote (wie n. 16), 64, 68–69, 73–76, repr. idem, Recherches II, 8, 10–11, 13–14; Barker, The Problem (wie n. 13) 114–116, 119–122, und idem, Late Byzantine Thessalonike (wie n. 13), 14, 22, 24.

[47] Cf. vor allem die gründliche Untersuchung der Verwaltungsstrukturen durch Lj. Maksimović, The Byzantine Provincial Administration under the Palaiologoi. Amsterdam 1988, bes. 89–97, 143–152, 248–256, sowie u.a. Tafrali, Thessalonique (wie n. 26), bes. 45–83; P. Lemerle, Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine. Recherches d'histoire et d'archéologie, I. Paris 1945, bes. 224–225 n. 4, und auch N. Necipoğlu, The Aristocracy in Late Byzantine Thessalonike: A Case Study of the City's *Archontes* (Late 14th and Early 15th Centuries). *DOP* 57 (2003) 133–151, bes. 134. — Im hier interessierenden Zeitraum sind folgende Statthalter von Thessalonike (Stadt und Region) bekannt: ca. 1320: Manuel Dukas Laskaris, δομέστικος τῶν δυσικῶν σχολῶν und κεφαλὴ τῆς Θεσσαλονίκης (PLP VI, 1983, no. 14549; Maksimović, 19, 95, 119). — Frühjahr 1321–Frühjahr 1322 und früher, u.a. ca. 1305: *despotes* Konstantinos Palaiologos, ἐπίτροπος καὶ διοικητὴς τῶν τῆς Μακεδονίας πραγμάτων (Greg. VIII.11.4), Θεσσαλονίκης καὶ τῶν ἄλλων ἑσπερίων πόλεων ἐπιτροπεύσοντα (Kant. I.26; cf. supra, n. 26, sowie u.a. Barker, The Problem [wie n. 13], 109; Maksimović, 33, 92, 95, 96, 144). — 1325–1326 und mehrmals vorher: *panhypersebastos* und *kaisar* Johannes Palaiologos, οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ καὶ δὶς καὶ τρὶς Θεσσαλονίκης τε καὶ τῶν ἄλλων ἑσπερίων πόλεων ἐπιτροπεύσας (Kant. I.43, ed. Schopen I, 209, Fatouros–Krischer I, 145), ἀφεὶς τὴν τῆς Θεσσαλονίκης ἐπιτροπὴν καὶ διοίκησιν (Greg. VIII.14.2, ed. Schopen I, 373–374, van Dieten, II.1, 72–73, 178–180 n. 157, 191 n. 191; Maksimović, 95–96, 126, 141, 214; Barker, op. cit., 108; PLP IX, no. 21479). — ca. Mitte 1327–Januar 1328: *despotes* Demetrios Palaiologos, ἐπιτροπεύοντα τηνικαῦτα Θεσσαλονίκης καὶ τῶν πέριξ (Greg. IX.1.7, ed. Schopen, I, 394; cf. supra, n. 37, sowie Maksimović, 95, 144). — Ende 1327/Januar 1328: (Georgios) Chumnos, … τὸν ἐπιτροπεύοντα Θεσσαλονίκης (Kant. I.53, ed. Schopen, I, 268; cf. supra, n. 38). — Januar 1330–Sommer 1333: Syrgiannes Palaiologos Philanthropenos, … τὴν ἐπιτροπὴν τῆς Θεσσαλονίκης

in den Urkunden erwähnte Persönlichkeit von Rang eher der Geschichte als der Administration zuzuordnen sei[48], und das trifft in besonderem Maße für den *despotes* Demetrios Palaiologos zu. Er zeichnete sich weder durch politisch-administrative noch durch militärische Fähigkeiten aus; wenn den Quellen überhaupt ein Wesenszug zu entnehmen ist, dann ist es seine Loyalität gegenüber seinem Vater; selbst die Wahl seines Begräbnisortes im Chora-Kloster erscheint wie ein politisches Bekenntnis.

Nicht als öffentliche, wohl aber als private Person hat Demetrios Palaiologos Spuren hinterlassen. In einem Brief an ihn vom Herbst 1326 rühmt der Schriftsteller und Beamte der Kaiserkanzlei Michael Gabras[49] die religiösen Interessen und Kenntnisse des Kaisersohns, die er wohl von seinem Vater gelernt habe; Anlass war seine Führung in einer Kirche, in der er als *hierophantes* und *mystagogos* seine tiefe Vertrautheit mit den heiligen Gegenständen gezeigt habe; in der Kirche sei er wie zu Hause gewesen[50]. Dieser Brief entwirft das Bild eines anziehenden, gebildeten Mannes, der ein kontemplatives Leben mit Religion und Kunst dem politischen Geschäft vorzog. Das bedeutet freilich nicht, Demetrios habe seit seiner Jugend sein Leben mit Schreiben und Malen verbracht[51]. Literarische Werke welcher Art auch immer sind aus seiner Feder nicht bekannt, und die religiösen Kunstwerke, die er einst besessen hat, wurden von professionellen Künstlern

---

τηνικαῦτα διεζωσμένον (Greg. IX.10, ed. Schopen, I, 440; van Dieten II.2, 228, 315–316 n. 279), τῆς ἑσπέρας … στρατηγὸν (Kant. II.18, 22, ed. Schopen, I. 411, 436); τῆς ἑσπέρας τὴν ἀρχὴν ἐφ' ἱκανὸν παρεῖχε χρόνον ἄρχειν (Kant. II. 22, ed. Schopen, I. 437; Fatouros–Krischer II, 66, 82, 83, 198 n. 126; Maksimović, 95, 96, 140–142; PLP XI, 1991, no. 27167). — 1332: *hyparchos* Michael Monomachos Senachereim, Θεσσαλονίκης δὲ ἐπιτροπεύων (Kant. II.28, ed. Schopen, I, 473; Fatouros–Krischer II, 107; Maksimović, 133–134; PLP VIII, 1986, no. 19306).

[48] Philippes, 224.

[49] PLP II, 1977, no. 3372.

[50] G. Fatouros, Die Briefe des Michael Gabras (ca. 1290–nach 1350) (*WBS* X/1–2). Wien 1973, I, 39, 153; II, no. 408, 633–635. In ähnlich enthusiastischer Weise äußerst sich ein anonymer Briefschreiber etwa zur gleichen Zeit über seinen Adressaten Demetrios, cf. Rein, Die Florentiner Briefsammlung (wie n. 35), 7, 15–21; die biographischen Angaben des Autors zu Demetrios sind nur teilweise korrekt.

[51] So D. M. Nicol in seinem feuilletonistischen Essay: Eirene Palaiologina (Yolanda of Montferrat), Empress, 1288/9–1317, in: The Byzantine Lady: Ten Portraits, 1250–1500. Cambridge 1994, 48–58: 55.

angefertigt[52]. Herausragende Qualitäten zeigt er jedoch als Auftraggeber: sein Oxforder „Bildmenologion" ist nicht nur einzigartig dank des Zufalls der Erhaltung, es ist einzigartig dank der Souveränität seines Besitzers im Umgang mit der Programmatik und Symbolik der religiösen Kunst seiner Zeit.

Kein Sujet in dieser Handschrift ist, für sich gesehen, ungewöhnlich; das Besondere liegt in der Auswahl und Kombination der Themen und in ihrer Präsentation als privates Andachtsbuch. Die Erklärung, es handle sich hier um eine Adaptierung von „Tagesikonen", wie sie täglich auf dem Proskynetarion der Kirchen ausgestellt worden seien, in ihrem Umfang angeregt durch die Kalenderzyklen in der Wandmalerei und ausgeführt von Ikonenmalern[53], greift zu kurz. Die drei Zyklen des Bildprogramms setzen bewusst inhaltlich verschiedene Akzente. Der sogenannte Festbilderzyklus am Buchbeginn, die Serie von einst vierzehn Szenen aus dem Leben Christi und Mariae, bezieht den Betrachter mit ein in die wichtigsten Stationen im Erlösungswerk Christi und lässt ihn teilhaben an seiner ständigen Gegenwart und Erneuerung in der Liturgie[54]. Es ist diese Erfahrung der Heilsgewissheit durch Teilnahme an den Festen, die, wie es im Epigramm des Demetrios heißt, „seiner Seele das Leben heiter machen" soll[55]. Aus ähnlichen Überlegungen ist wohl die jahrhundertelange Popularität der zwölf Festbilder, des *dodekaorton*, gerade für die private Andacht zu erklären, in vielen Medien und Formen, in Ikonen und Mosaikikonen, Elfenbein und Steatit, auf nur einer Tafel, als Diptychon und Tetraptychon, auf Buchseiten und auch als Epistylion auf dem Tem-

---

[52] Cf. die Bemerkungen zu Fehlinterpretationen des Epigramms im Oxforder Menologion, supra, n. 9, sowie infra, 199–201, zu seinem Demetrios-Enkolpion.

[53] So H. Belting, Das illuminierte Buch (wie n. 4), 14–15, 43–45. Im übrigen hat es „Tagesikonen" in diesem Umfang nie gegeben, noch waren sie jemals standardisiert.

[54] Zum Festbilderzyklus cf. vor allem E. Kitzinger, Reflections on the Feast Cycle in Byzantine Art. *CahArch* 36 (1988) 51–73; J.-M. Spieser, Liturgie et programmes iconographiques. *TM* 11 (1991) 575–590; Chr. Walter, A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier. *REB* 51 (1993) 203–223, bes. 214–223.

[55] Joannou, Das Menologion (wie n. 4), 307, lin. 5: φαιδρὸν καθιστῶν τῇ μεθέξει τὸν βίον, angesprochen ist die Seele (lin. 3: ψυχή,).

plon der Kirchen[56]. Die Szenenwahl des *dodekaorton* kennt Varianten[57], doch erst in hochpalaiologischer Zeit wird bisweilen der Kernzyklus um Passionsszenen erweitert[58]. Das älteste erhaltene Beispiel für die vertiefte Kontemplation der Passion Christi im Rahmen des *dodekaorton* ist die Oxforder Handschrift[59].

Das Vorbild Christi ist die Brücke zum zweiten Thema des „Bildmenologions": die Hoffnung auf Erlösung, tagtäglich vorgelebt durch den heiligmäßigen Lebenswandel und den Märtyrertod von weit über tausend Heiligen, dargestellt in einst 366 Bildfeldern[60]. Das Epigramm spricht vom Beispiel (τύπος) der Heiligen als „Bundesgenossen gegen

---

[56] Anstelle einer detaillierten Dokumentation cf. die Ikonen und Epistylbalken im Katharinenkloster am Sinai: G. et M. SOTIRIOU, Εἰκόνες τῆς Μονῆς Σινᾶ/Icones du Mont Sinaï. Athenai 1956–1958, I, figs. 39–41, 57–61, 76–79, 87–98, 112–116, 205–216, 220; II, 52–55, 75–77, 90–92, 102–106, 111–112, 187–191, 193–194. Zu Vorgeschichte und Varianten des *dodekaorton* und zur Bedeutung der Epistylikonen für die Laienandacht, cf. die in n. 54 zitierten Studien von E. KITZINGER bzw. Chr. WALTER, sowie meine Bemerkungen in dem in n. 1 zitierten „Study Book" zur Facsimile-Edition der Handschrift.

[57] Ein klassisches Beispiel der zwölf „Festbilder" ist die Mosaikikone in der Opera del Duomo in Florenz, ca. 2. Viertel 14. Jahrhundert: Verkündigung, Geburt Christi, Darbringung, Taufe, Metamorphosis, Erweckung des Lazarus, Einzug in Jerusalem, Kreuzigung, Himmelfahrt, Pfingsten, Koimesis Mariae, cf. zuletzt A. EFFENBERGER, in: Byzantium. Faith and Power (wie n. 45), 208, fig. 7.1, und no. 129, 219–220, fig. 129a–c. Zu Varianten der Szenenwahl, auch in der Monumentalmalerei, cf. u.a. KITZINGER, Reflections (wie n. 54), 51–58.

[58] Beispiele für Passionsszenen, die das *dodekaorton* erweitern, sind u.a.: Tetraeuangelion, Athos, Vatopedi 937: Beweinung (P. K. CHRISTU – Chr. MAUROPULU-TSIUMI – S. K. KADAS – Aik. KALAMARTZI-KATSARU, Οἱ Θησαυροὶ τοῦ ῾Αγίου ῎Ορους. Α'. Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα. Δ'. Athenai 1991, 304–308, εἰκ. 249–252, 254–258, 262, 264–265); Tetraptychon, Sinai: Anabasis, Kreuzabnahme, Beweinung (SOTIRIOU, Icones, wie n. 56, 189–190, figs. 208–212); Kreuzigungs-Ikone, Sinai: Fußwaschung, Abendmahl, Gethsemane, Anabasis, Kreuzabnahme (ibid., 187–189, figs. 205–207); Epistylion, Veroia, Peribleptoskirche: Anabasis, Kreuzabnahme, Beweinung, Grablegung (Chr. MAUROPULU-TSIUMI, Byzantinisches Epistylion mit Szenen des Dodekaorton und der Passion Christi, in: ᾿Αφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίσσα. Thessaloniki 2001, 291–313, fig. 1–12). Alle diese Werke sind ca. Mitte/3. Viertel 14. Jahrhundert datierbar.

[59] Erhalten sind neun Szenen des kanonischen *dodekaorton* sowie die Beweinung (Oxford, Bodl. Libr., Gr. th. f. 1, ff. 1v–6; HUTTER, CBM II, 1–3, Abb. 1–10); von den vier zwischen Metamorphosis und Beweinung fehlenden Szenen waren drei sicher Lazarus-Erweckung, Einzug in Jerusalem und Kreuzigung, die vierte vielleicht die Kreuzabnahme.

[60] Oxford, Bodl. Libr., Gr. th. f. 1, ff. 7v–8, 9–27v, 28–29, 30–53v: HUTTER, CBM II, 3–32, Abb. 11–101; zum Verlust mehrerer Bildfelder cf. supra, n. 2.

den Schwarm der unbezwingbaren Leidenschaften, ... damit die Seele unter ihre Scharen und nicht in die verhängnisvollen Bücher der bösen Werke eingeschrieben werde“[61]. Wort und Bild richten einen moralischen Appell zur Imitation der glaubensstarken und opferbereiten Frauen und Männer an den Betrachter, aber sie verheißen auch als Lohn des mühevollen Weges die Gewissheit des ewigen Lebens; denn die Kommemoration des friedlichen oder qualvollen Todes der Heiligen jedes Tages ist zugleich die Feier ihres *dies natalis*, ihres Eintritts in das Reich Gottes[62]. Den Bildfeldern ist der Verskalender des Nikephoros Kallistos Xanthopulos beigegeben, ein dürftiges chronologisches Gerüst für die viel detaillierteren und oft abweichenden Darstellungen. Doch dieser Kalender verdeutlicht die Absicht des Auftraggebers, den Faktor Zeit in die fromme Bildschau einzubinden, die Zuversicht zukünftiger Erlösung nicht nur in der liturgischen Gegenwart der „Festbilder“, sondern auch im wiederkehrenden Jahreslauf des Menologions zu erleben[63].

Auf die universale Heilserwartung folgt als Abschluss die ganz persönliche Hoffnung, gerichtet auf den Namenspatron des Demetrios Palaiologos, den hl. Demetrios von Thessalonike. Dieser ist nicht in der preziös eleganten Gestalt eines jugendlichen Kriegerheiligen dargestellt, wie ihn die zeitgenössische Kunst bevorzugte[64], sondern als Märtyrer mit Kreuz in der Hand und in einem kleinen Passio-Zyklus, dem einzigen der Handschrift[65]. Mit dem offenen Mantel über dem

---

[61] Joannou, Das Menologion (wie n. 4), 307, linn. 6, 8–9: καὶ τοὺς τύπους τίθημι τοὺς τῶν ἁγίων / ... / πρὸς γὰρ τὸν ἐσμὸν τῶν παθῶν τῶν δυσμάχων / ἐχρῆν τὸν ἐσμὸν συνδραμεῖν τῶν συμμάχων; 307–308, linn. 20–21: ὡς ἂν μετ᾽ αὐτῶν ἐγγραφῇς τῶν ταγμάτων / τοὺς δυσμενεῖς φυγοῦσα τῶν ἔργων τόμους.

[62] Zu diesem Thema und seinen literarischen und ikonographischen Wurzeln cf. meine in n. 1 genannte Studie „Das Oxforder ‚Bildmenologion'“; dort auch eine detaillierte Untersuchung der Relation zwischen Verskalender und Darstellungen.

[63] Zum Heiligenkalender als Mittel zentralistischer Regulierung, cf. N. P. Ševčenko, Marking Holy Time: The Byzantine Calendar Icons, in: Byzantine Icons. Art, Technique and Technology, ed. M. Basilake. Herakleion 2002, 51–56.

[64] Ein charakteristisches Beispiel für den jungen graziösen Demetrios in überreicher Rüstung ist das Fresko im Parekklesion der Kariye Camii, cf. Underwood, The Kariye Djami (wie n. 18), III, no. 253, pls. 492–493; zu den Rüstungen der Kriegerheiligen cf. ibid. I, 252–255.

[65] Oxford, Bodl. Libr., Gr. th. f. 1, ff. 54v–55; Hutter, CBM II, 32–33, Abb. 102–103.

dekorierten Chiton zwar durchaus modisch gekleidet[66], gehört dieser junge, höfische Demetrios dennoch der ältesten Bildtradition dieses komplexen Heiligen an, dessen Ruhm mehr durch seinen wandlungsreichen Kult als durch seine Legende oder gar historische Fakten begründet wurde[67]. Im Programm dieser Handschrift jedoch ist sein paradigmatisches Leiden und Sterben von größerer Bedeutung als die Wunderkraft des Myroblytes. Sein Vorbild vermittelt jene Zuversicht, die der Auftraggeber Demetrios Palaiologos in allen Teilen seines apotropäischen Andachtsbuchs als „vielgestaltige Medizin für die Wunden und Leiden seiner Seele gemischt hat"[68].

Doch auch auf den *myroblytes* Demetrios war das Vertrauen des *despotes* Demetrios gerichtet, das heißt auf die therapeutische und apotropäische Wirkung des Myron, jenes duftenden Öls, das spätestens seit dem 11. Jahrhundert dem „Grab" oder der „Reliquie" des Heiligen entströmte und das, in Schalen gesammelt oder in Bleiampullen oder kostbaren Enkolpia-Reliquiaren auf der Brust getragen, den Gläubigen Schutz und Heilung versprach[69]. Demetrios Palaiologos besaß vermutlich zwei solche Enkolpia, auf die Manuel Philes Epigramme verfasste; den Versen ist nicht zu entnehmen, ob sie, oder einige

---

[66] Einen ähnlich offenen, symmetrisch fallenden Mantel tragen Andronikos und Demetrios, beide als Märtyrer mit Kreuz in der Hand, Demetrios auch ein Schwert in der Linken, in den Mosaiken der Gurtbögen des Exonarthex, der ursprünglichen Porticus, der Kariye Camii, cf. Underwood, op. cit., II, no. 153, pl. 294 und no. 166, pl. 305; zum offenen, zugunsten späterer Arkosolgräber geschlossenen Exonarthex, cf. ibid. I, 21, 280–281, 288, 292. Zur Wahl, zur Position und zu den Gewändern der ganzfigurigen Heiligen im Exonarthex sowie zu den mit ihnen verbundenen politischen Allusionen, cf. R. S. Nelson, Heavenly Allies at the Chora. *Gesta* 43 (2004) 31–40: 34–38.

[67] Zu Legenden, Kult und Ikonographie dieses ebenso faszinierenden wie rätselhaften Heiligen, cf. zuletzt die ausgezeichnete Übersicht von Chr. Walter, The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Aldershot 2003, 67–93, der auch die meisten wichtigen und vertrauenswürdigen Studien früherer Autoren wie G. und M. Sotiriou, P. Lemerle, R. Cormack, J.-M. Spieser u. a. berücksichtigt. Nicht zu diesen gehören die jüngsten, methodisch fragwürdigen, lokalchauvinistischen Thesen von Ch. Bakirtzis, Pilgrimage to Thessalonike: The Tomb of St. Demetrios. *DOP* 56 (2002) 175–192.

[68] Joannou, Das Menologion (wie n. 4), 307, linn. 12–13: πρὸς δ᾽ οὖν τὰ σὰ τραύματα καὶ τὰς σὰς νόσους / τὸ σύνθετον φάρμακον ἐκράθη τόδε.

[69] Walter, The Warrior Saints (wie n. 67), 80–84, mit Hinweis auf weitere Literatur zum Thema Myron des hl. Demetrios, seinen Kult und den möglichen Ort des Kults in der Basilika; cf. auch A. Mentzos, Τὸ προσκύνημα τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης στὰ βυζαντινὰ χρόνια. Athenai 1994.

von ihnen, sich auf den Enkolpia befanden, noch auch, ob es sich um Objekte handelte, die für den *despotes* Demetrios angefertigt wurden, oder, vielleicht wahrscheinlicher, um ältere, die er nur erworben hatte[70]. Das eine scheint eine goldene Kapsel, die das Myron enthielt, gewesen zu sein[71], das zweite war von komplexerer Gestalt und Bedeutung. In drei Epigrammen[72] beschrieb Philes „das Enkolpion des *despotes* Demetrios, in dem sich", außer dem „lebenspendenden Myron", „der große Demetrios befindet", der „goldene Leichnam" „im goldenen Gefäß", der „Märtyrer" im „goldenen Kibotos"; eines der Gedichte beginnt mit dem schönen Satz: „Die Brust des Despoten ist die Stadt der Thessaler, denn in ihr ruht Demetrios in seinem goldenen Grab"[73]. Diese Bilder entsprechen genau den beiden erhaltenen, ins 12. oder 13. Jahrhundert datierbaren Enkolpia aus Gold und Email, in deren Innern sich Türchen öffnen lassen, unter denen das winzige Reliefbild des toten Heiligen, der unter einem angedeuteten Kiborion „in seinem

---

[70] Zu Unrecht werden dem *despotes* Demetrios als Besitzer weitere sakrale Objekte zugeschrieben, so ein Demetrios-Reliquiar ähnlich jenem in Vatopedi, das A. Frolow aus Gedichten des Manuel Philes rekonstruiert hat: Un nouveau reliquaire byzantin (Manuelis Philae Carmina I, 133–137). *REG* 66 (1953) 101–109; cf. auch infra, n. 99. A. Xyngopulos schlägt als Alternative eine Serie von Ikonen vor, die von Fresken in H. Demetrios kopiert und vom „Despoten von Thessalonike" Demetrios gestiftet worden seien: Ὁ εἰκονογραφικὸς κύκλος (wie n. 8), 46–49, 58–60, 68. Diese Thesen wurden noch von K. Loverdou-Tsigarida, Thessalonique, centre de production d'objets d'arts au XIV[e] siècle. *DOP* 57 (2003) 244, wiederholt. Tatsächlich aber enthalten die hier zitierten Epigramme keinerlei Hinweis auf einen Auftraggeber und keinen Bezug zum *despotes* Demetrios. Im übrigen sind Demetrios-Enkolpia und -Reliquiare aus kostbarem Material aus palaiologischer Zeit nicht mehr bekannt.

[71] Manuelis Philae Carmina (wie n. 16), II, no. 32, p. 74: Τὴν τῶν μύρων θάλασσαν ἐκ Δημητρίου / ὡς ὠκεανὸς τὸ χρυσοῦν κυκλοῖ φρέαρ· / Δημήτριος δὲ πορφυρανθὴς δεσπότης / ἐγκόλπιον τὸ δῶρον ὡς κόσμον φέρει.

[72] Manuelis Philae Carmina, I, no. 269–271, mit der gemeinsamen Überschrift: Εἰς ἐγκόλπιον, ἐν ᾧ ἦν ὁ μέγας Δημήτριος, τοῦ δεσπότου κυροῦ Δημητρίου; no. 269, pp. 133–134: Χρυσοῦν σε νεκρὸν εἰς χρυσῆν φέρων θίβην/ χρυσῆν ἀτεχνῶς εὐτυχεῖ μύρων χύσιν, / ὡς ἂν καθαιρῇ τῶν παθῶν τοὺς κανθάρους / ὁμώνυμος σὸς δεσπότης, Δημήτριε. — no. 270: cf. infra, n. 73. — no. 271, p. 134: Χρυσῆ κιβωτὸς, ἀλλὰ καὶ μύρα βρύει· / Δημήτριος γὰρ ὁ χρυσοῦς μάρτυς μέσον, / ὃς τὴν χάριν δίδωσι δαψιλεστέραν / Παλαιολόγῳ δεσπότῃ Δημητρίῳ.

[73] Op. cit., no. 270, p. 134: Τῷ δεσπότῃ τὰ στέρνα, Θετταλῶν πόλις· / Δημήτριον γὰρ εἰς χρυσοῦν φέρει τάφον / ζωηφόρον βλύζοντα μυρίπνουν χύσιν, / ὁμώνυμος δ' οὖν ἐστι Παλαιολόγος. — Zu einem der Enkolpia des Demetrios Palaiologos, cf. A. Frolow, Un nouveau reliquaire (wie n. 70), 100, 102, 109–110.

Grab“ liegt, zu sehen ist[74]. Die Problematik dieser Darstellung kann hier nur angedeutet werden: Demetrios ist ein Heiliger, von dem es *de facto* weder Reliquien noch Grab in seiner Basilika gab, nur ein winziges, kaum zugängliches *enkainion* unter dem Altar sowie, als eigentliches Kultzentrum, das enigmatische hexagonale Kiborion im Mittelschiff als Ort seiner visionären Gegenwart, vielleicht seit dem 10. Jahrhundert ein (Schein-)Sarkophag im Kiborion, und schließlich das wundertätige Myron vermutlich erst im Kiborion, dann im Hagiasma unter der Kirche, das eine neue Phase der Deutungen und des Kults einleitete[75]. Ein Enkolpion mit dem hl. Demetrios im Grab unter seinem Kiborion ist so spezifisch, dass es in Thessalonike selbst entstanden sein dürfte[76].

Gilt aber dieselbe Provenienz automatisch auch für die Bildhandschrift des *despotes* Demetrios? Wie zuvor gezeigt, war er *nicht* jahrzehntelang der „Despot von Thessalonike“, sondern lebte hauptsäch-

[74] Enkolpion in Dumbarton Oaks, Washington D.C. mit einer Büste des Demetrios auf dem Avers und Sergios und Bakchos auf dem Revers: u. a. A. Grabar, Un nouveau reliquaire de Saint Démétrios. *DOP* 8 (1954) 305–313, figs. 24–36; M. C. Ross, Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection, II. Jewelry, Enamels, and Art of the Migration Period. Washington D.C. 1965, ²2005, no. 160, 111–112, pls. H, LXXIV–LXXV; I. Kalavrezou, in: The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843–1261, ed. H. C. Evans – W. D. Wixom (*Catalogue of the Exhibition held at The Metropolitan Museum of Art, New York, March 11–July 6, 1997*). New York 1996, no. 117, 168. — Enkolpion im British Museum, London, beide Deckel verloren, der Rückdeckel durch ein Georgs-Email ersetzt, zusätzlich auf dem Türchen ein Emailbild des Demetrios, der in seinem Sarkophag liegt unter einem Bogen, an dem eine Lampe hängt: u.a. A. Grabar, Quelques reliquaires de Saint Démétrios et le martyrium du Saint à Salonique. *DOP* 5 (1950) no. 6, 16–18, figs. 16–17, sowie idem, Un nouveau reliquaire 308–311; D. G. Katsarelias, in: The Glory of Byzantium, no. 116, 167–168.

[75] Trotz aller Versuche, das Gegenteil aus unzulänglichen Indizien zu konstruieren, bleibt die These P. Lemerles gültig: „La basilique Saint-Démètre n'était pas un martyrion“, cf. Saint Démétrius de Thessalonique et les problèmes du martyrion et du transept. *BCH* 77 (1953) 660–694: 673, repr. in idem, Les plus anciens recueils des miracles de Saint Demetrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans, II. Commentaire. Paris 1981, 205–218: 218. Cf. u. a. auch R. Cormack, Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons. London 1985, 50–94: The Saint imagined: St Demetrios of Thessaloniki, sowie die in n. 67 und n. 69 zitierten Studien von Chr. Walter, The Warrior Saints, 67–84, und A. Mentzos, Τὸ προσκύνημα.

[76] Die Provenienz dieser und anderer Reliquiare aus Thessalonike wird in der Forschung allgemein angenommen, cf. u.a. die in n. 74 zitierten Studien und zuletzt K. Loverdou-Tsigarida, Thessalonique (wie n. 70), 242–245.

lich in Konstantinopel. Seine sporadischen Aufenthalte in der zweiten Stadt des Reiches dauerten sicher lange genug, ihm gute Kenntnisse des dortigen religiösen, geistigen und künstlerischen Lebens zu verschaffen, doch exklusiv war diese Bildung nicht. Gibt es Indizien, die für Konstantinopel als Entstehungsort sprechen?

Als starkes Argument pro Thessalonike wird das Menologion in der Oxforder Handschrift gewertet, denn seine thematisch und zeitlich nächsten Parallelen sind die Wandmalereien in vier Kirchen: H. Nikolaos Orphanos in Thessalonike, ca. 1314–1317[77], sowie im ehemaligen Königreich Serbien die Georgioskirche in Staro Nagoričino (Makedonija), ca. 1316–1318[78], und die Verkündigungskirche in Gračanica (Kosovo), ca. 1318–1322[79], alle drei gestiftet von Kral Stefan Uroš Milutin, dem Schwager des Demetrios Palaiologos, sowie die Koimesiskirche in Treskavac (Makedonija), ca. 1330er–1340er Jahre[80]. Inhaltlich und formal vergleichbar sind nur die Menologia in Staro Nagoričino und Gračanica: Wie im Oxforder Codex sind zu jedem Tag meist mehrere Heilige im Porträt oder in Szenen ihres Todes dargestellt, in Friesen vor oder am Rande einer Felslandschaft, auch vor oder oberhalb einer Mauer; das Kompositionsprinzip ist trotz des enormen Größenunterschieds in den meist weitflächigen Wandfeldern und in den winzigen Buchbildern das gleiche, doch sind in diesen die Figürchen und knappen Szenen ohne räumliche Logik vor-, neben- und übereinander gedrängt[81]. Der *despotes* Demetrios kann diese Kirchen gekannt haben.

Nach der von P. Mijović entworfenen Theorie gehen diese Zyklen auf ein im Raum Thessalonike–Serbien entwickeltes, hagiographisch-ikonographisches Handbuch zurück, das aus Menaia und Synaxaria des 12./13. Jahrhunderts aus Konstantinopel und besonders aus

---

[77] Anstelle der umfangreichen Literatur zu dieser und den folgenden Kirchen verweise ich nur auf das Standardwerk zum Thema Bildkalender, trotz seiner Fehler und seiner unhaltbaren Thesen zur Genese des Themas: P. Mijović, Menolog. Istorijsko-umetnička istraživanja / Ménologe. Recherches iconographiques (*Institut archéologique, monographies* 10). Beograd 1973, 5, 7, 257–259, 396, figs. 17–18.

[78] Op. cit., 5, 7–11, 259–284, 396, figs. 19–114.

[79] Op. cit., 5, 11–15, 285–307, 396, figs. 115–138.

[80] Op. cit., 6, 15–17, 307–315, 396, figs. 139–166. Die Himmelfahrtskirche in Dečani (Kosovo), ca. 1348–1350 (ibid., 6, 17–22, 316–341, 396, figs. 167–226), sowie mehrere andere spät- und postbyzantinische Menologzyklen liegen außerhalb des hier interessierenden Zeitraums.

[81] In H. Nikolaos Orphanos, einem Vorläufer dieser Kompositionen, und in den langen Friesen in Treskavac ist pro Tag nur ein Heiliger oder Heiligenpaar dargestellt, ebenso an den meisten Tagen in Dečani.

Mönchskreisen an der Peripherie des Reiches, vom Orient bis Süditalien, gespeist worden sei; als Indiz gelten u.a. die einzelnen Szenen in H. Nikolaos Orphanos und Treskavac beigegebenen Verse aus dem Jambenkalender des Christophoros Mitylenaios, die aus den Menaia oder den Synaxaria der M*-Klasse übernommen worden seien[82].

Meine Zweifel an dieser These und eine alternative Theorie habe ich andernorts zu entwickeln begonnen[83]. Hier sei nur soviel festgehalten: ein detaillierter Vergleich der palaiologischen Kalenderzyklen, älterer Miniaturenhandschriften und Ikonen sowie der Synaxaria und Menaia ergibt einen weiten Fächer wechselnder Übereinstimmungen und zahlloser Abweichungen, doch keinen Hinweis auf einen verbindlichen Basiszyklus. Das älteste erhaltene Beispiel für die bildliche Kommemoration mehrerer Heiliger pro Tag, dargestellt als Persönlichkeit oder in der Szene ihres Todes, also ohne Szenen aus Vita oder Passio, ist das sog. „Menologion” Basileios’ II., das Synaxarion Vat. gr. 1613 vom Ende des 10. Jahrhunderts[84]. Dieses *dies natalis*-Prinzip des Kalenders, das Gedenken an den Beginn des ewigen Lebens der Heiligen, ob sie ἐν εἰρήνῃ oder eines gewaltsamen Todes starben, wurde von Christophoros Mitylenaios in seinen Verskalendern, vor allem in seinem Jambenkalender samt den vorangestellten *didaskaliai*, systematisiert und auf mehr als zweitausend Heilige angewandt[85]. Die Aus-

---

[82] Mijović, Menolog, 32–53, 397–399. Diese Thesen wurden übernommen u.a. von H. Deliyanni-Doris, Art. Menologion, RbK VI, Stuttgart 1997, 124–218: 211–213.

[83] Hutter, Das Oxforder „Bildmenologion“ (wie n. 1). Das Thema bedarf noch weitaus gründlicherer Studien zu Programm, Ikonographie und literarischen und historischen Quellen, in Art z. B. von N. P. Ševčenko, Canon and calendar: the role of a ninth-century hymnographer in shaping the celebration of the saints, in: Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? Papers from the Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1996, ed. L. Brubaker. Aldershot 1998, 101–114.

[84] Cf. die Facsimile-Editionen: Il Menologio di Basilio II (cod. Vaticano Greco 1613), ‹ed. P. Franchi de’ Cavalieri› (*Codices e Vaticanis selecti* ..., 8). Torino 1907, und El „Menologio“ de Basilio II Emperador de Bizancio (Vat. gr. 1613) (*Codices e Vaticanis selecti. Series maior* 64 – *Colección Scriptorium* 27). Madrid – Città del Vaticano 2005.

[85] Cf. u.a. E. Follieri, Il calendario giambico di Cristoforo di Mitilene, secondo i mss. Palat. gr. 383 e Paris. gr. 3041. *AnBoll* 77 (1959) 245–304, sowie ihre monumentale Monographie, I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo (*Subsidia hagiographica* 63), I–II. Bruxelles 1980; zur Person und zum Œuvre des hohen kaiserlichen Funktionärs, Patrikios und Prokonsuls Christophoros Mitylenaios, der in der ersten Hälfte bis über die Mitte des 11. Jahrhunderts meist in Konstantinopel gelebt hat, cf. ibid. I, 3–7.

wirkung dieser inhaltlichen Normierung ist noch kaum abzuschätzen; mit Sicherheit hatte sie eine Reduktion der hagiographisch-biographischen Ikonographie zur Folge. Über die generelle Thematik hinaus sind auch konkrete Spuren des Christophoros häufig zu beobachten. So begleiten seine *didaskaliai* die Heiligen und Szenen des nur wenige Jahrzehnte jüngeren hauptstädtischen Tetraptychon-Menologions am Sinai mit je drei Monaten pro Ikone und meist einem Heiligen pro Tag[86]; dessen Maler-Stifter, der Georgier Ioannes Tsohabi, nennt die Heiligen ausdrücklich die „Vermittler der Erlösung von seinen Sünden", also mit einer dem *despotes* Demetrios sehr ähnlichen Intention[87]. Kenntnis der *didaskaliai* des Christophoros, abgesehen von den erwähnten Versen, ist in fast allen zuvor zitierten Menologzyklen der Wandmalerei nachzuweisen[88]. Das Gleiche gilt aber auch schon für die knapp einhundert Jahre älteren Menologfragmente in der Vierzig-Märtyrerkirche in Tirnovo (Veliko Tárnovo, Bulgarien), die formal an das Tetraptychon am Sinai erinnern und wohl ähnliche Vorbilder aus Konstantinopel reflektieren[89].

---

[86] Sotiriou, Icones (wie n. 56), I, figs. 136–143, II, 121–123; Farbabbildung in G. Galavaris, Early Icons at Sinai (from the 6th to the 11th Century), in: Sinai, Treasures of the Monastery of Saint Catherine, ed. K. A. Manafis. Athenai 1990, 99–100, fig. 16; auf die von Galavaris und von K. Weitzmann, u.a. in Byzantine Miniature and Icon Painting (1967), repr. in idem, *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, ed. H. L. Kessler. Chicago–London 1971, 297, 301, 304 entwickelten, leicht widerlegbaren Theorien zur Entstehung der Bildmenologia aus Metaphrastes-Handschriften bzw. Lektionaren kann ich hier nicht eingehen. — Die Ähnlichkeit der Bildlegenden in diesen Ikonen mit den *didaskaliai* des Christophoros wurde schon von N. P. Ševčenko festgestellt, cf. Marking Holy Time (wie n. 63) 52, 53, figs. 3–4.

[87] S. Kalopissi-Verti, Painter's Portraits in Byzantine Art. *DChAE*, 4.17 (1993–1994 [1994]) 134; die hier, 134–136, wie schon u. a. in dem n. 86 zitierten Aufsatz von K. Weitzmann behauptete Kombination dieses Kalender-Tetraptychons mit zwei weiteren Ikonen desselben Malers, je einer Tafel mit fünf Marienikonen und 36 christologischen Szenen sowie einem Jüngsten Gericht, zu einem Hexaptychon ist aus technischen wie inhaltlichen Gründen wenig wahrscheinlich, cf. in diesem Sinne auch N. S. Trahoulia, The truth in painting: a refutation of heresy in a Sinai icon. *JÖB* 52 (2002) 278–279 n. 36.

[88] Vergleichbare Rubriken gibt es in Staro Nagoričino, Gračanica und Treskavac, cf. Hutter, Das Oxforder „Bildmenologion", n. 130; einige dieser Rubriken setzen voraus, dass der Jambenkalender des Christophoros als separates Werk bekannt war und nicht aus Synaxaria oder Menaia exzerpiert wurde.

[89] Mijović, Menolog (wie n. 77), 5, 68–70, 255–257, 396, 398, 400, figs 12–16. Schon A. Grabar, La peinture religieuse en Bulgarie. Paris 1928, 97–103, verwies auf Vorlagen aus Konstantinopel, allerdings auf hagiographische Buchillustrationen

Eine wichtige thematische Vorstufe des Oxforder „Bildmenologions" ist eine kleine, delikate, private Diptychon-Ikone des späten 11. Jahrhunderts aus Konstantinopel am Sinai; auf jedem Flügel sind die Heiligen von sechs Monaten dargestellt, pro Tag mehrere in frontalen Gruppen, die Märtyrer durch ein Kreuz in der Hand hervorgehoben, dazu in den oberen Bogenfeldern, um ein Medaillon mit Christus bzw. Maria komponiert, je sechs Szenen des *dodekaorton* in Medaillons[90]. Schließlich sei auf die Heiligen, meist Märtyrer mit Kreuzen in der Hand, in den Bögen des Exonarthex der Kariye Camii hingewiesen, die je nach Ort und Datum ihres Märtyrertodes gruppiert sind[91]; sie beweisen, dass kalendarische Themen in palaiologischer Zeit auch in Konstantinopel aktuell waren. Nimmt man alle diese Indizien zusammen und bedenkt man die Vielzahl von Restaurierungen und Zubauten, Mosaiken und Malereien in Kirchen des späteren 13. und frühen 14. Jahrhunderts in Konstantinopel[92], dann erscheint die Hypothese nicht zu gewagt, dass es eher die großen Verluste in der Hauptstadt sind, die heute den Menologzyklen im Raum Thessalonike–Serbien ein größeres Gewicht zu geben scheinen, und dass Kral Milutin sich mit den enzyklopädischen Programmen seiner Kirchen auch auf die erste Stadt des Reiches berufen konnte[93]. Der *despotes*

des 12. Jahrhunderts, die es so nicht gab. Bei den stehenden Heiligen wird in der slavischen Rubrik auf ihren Tod ἐν εἰρήνῃ hingewiesen, also in der Formel des Christophoros.

[90] Sotiriou, Icones (wie n. 56), I, figs. 131–135, II, 119–120; Farbabbildung in Galavaris, Early Icons (wie n. 86), 100, fig. 17; Ševčenko, Marking Holy Time (wie n. 63), 52, figs. 1–2.

[91] Underwood, The Kariye Djami, I, 152–158, nos. 142–151, 155–164, 169–174, 177–178; II, pls. 282–293, 296–303, 307–310, 313.

[92] Cf. u.a. C. Mango, Byzantine Architecture. London 1986, 148–155, und vor allem A.-M. Talbot, The Restoration of Constantinople under Michael VIII. *DOP* 47 (1993) 243–261: 253–257.

[93] Eine Analogie ist die monumentale Darstellung der „Wurzel Jesse", für die es ebenfalls ein Vorbild in Konstantinopel gegeben haben kann: in einem Mosaik im Kreuzgang des Peribleptosklosters, das vermutlich von Michael VIII. restauriert wurde, cf. C. Mango, The Art of the Byzantine Empire 312–1453. Englewood Cliffs, NJ 1972, Toronto ²1986, 218 und n. 168; Talbot, op. cit., 255. — Angesichts all dieser Beispiele erscheint die von M. Gligorijević-Maksimović vertretene These, dass die Menologien in der Wandmalerei eine exklusive Besonderheit der serbischen Kunst seien, wenig überzeugend: Caractéristiques iconographiques de la peinture murale serbe et grecque du XIVe siècle. Les ménologes et les cycles hagiographiques, in: Βυζάντιο καὶ Σερβία κατὰ τὸν ιδ' αἰῶνα. Athenai 1996, 344–350: 344–345, 349–350.

Demetrios Palaiologos mag daher die Anregungen zu seinem „Bildmenologion" sehr wohl in Konstantinopel selbst gefunden haben, in Kirchen ebenso wie auf Ikonen.

Zu einem ähnlichen Resultat führt die Untersuchung der Demetrios-Szenen am Ende der Oxforder Handschrift[94]. Auch die biographische Ikonographie des Demetrios und seines Gefährten Nestor wird häufig für Thessalonike in Anspruch genommen[95], was so pauschal mit Sicherheit nicht zutrifft. Bis heute gibt es leider weder eine Bestandsaufnahme noch eine kritische Analyse aller Darstellungen und ihrer möglichen Quellen[96], daher können hier nur einige vorläufige Beobachtungen angestellt werden. Als der älteste erhaltene Zyklus gilt jener auf dem kleinen Reliquiar des 12. Jahrhunderts in Vatopedi, das den „Sarkophag" (*larnax*) des Heiligen unter dem Kiborion in H. Demetrios nachbildet und vermutlich in Thessalonike entstanden ist[97]. Da zwei der sieben Szenen jenen Beispielen der individuellen und kollektiven Rettung durch den hl. Demetrios entsprechen, die als Mosaiken auf der Fassade seiner Basilika schon in den *Miracula* des 7. Jahrhunderts erwähnt werden[98], ist es möglich, dass die fünf Passio-Szenen Darstellungen aus dem Innern der Kirche wiedergeben, auf der *lar-*

[94] Cf. supra, n. 65.

[95] Besonders von A. Xyngopoulos, Ὁ εἰκονογραφικὸς κύκλος (wie n. 8), der durch Kumulation unterschiedlichster Darstellungen für Demetrios einen der größten hagiographischen Zyklen, entstanden in H. Demetrios in Thessalonike, postuliert.

[96] Erste doch ungenaue Ansätze finden sich bei Chr. Walter, St Demetrius: The Myroblytos of Thessalonika. *Eastern Churches Review* 5 (1973) 169–172, repr. idem, Studies in Byzantine Iconography. London 1977, V, und idem, The Warrior Saints (wie n. 67), 84–88.

[97] Zu diesem und ähnlichen Reliquiaren, cf. A. Xyngopulos, Βυζαντινὸν κιβωτίδιον μετὰ παραστάσεων ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἁγίου Δημητρίου. *Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς* 1936, 101–136; A. Grabar, Quelques reliquaires (wie n. 74), no. 1, 3–5, passim, figs. 1–5; Mentzos, Τὸ προσκύνημα (wie n. 69), 134–137, εἰκ. 7; K. Loverdou-Tsigarida, Βυζαντινὴ μικροτεχνία. Ιερά μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, παράδοση – ιστορία – τέχνη, Β'. Άγιον Όρος 1996, 470–475, 653–655, εἰκ. 391, 413–419; eadem, Thessalonique (wie n. 70), 244, figs. 1–2.

[98] Demetrios heilt den Eparchen Marianos: Loverdou-Tsigarida, Βυζαντινὴ μικροτεχνία, εἰκ. 418; von der Stadtmauer Thessalonikes aus vertreibt Demetrios mit langer Lanze berittene Belagerer: ibid., εἰκ. 391. Zum Text cf. Lemerle, Les plus anciens recueils (wie n. 75) I. Texte. Paris 1979, 56, 67 (Mir. I.1 § 24: Marianos) ; I, 174, 179 (Mir. II.1 § 194: Befreiung); cf. auch idem, Note sur les plus anciennes représentations de saint Démétrius. *DChAE* 4/10 (1981) 4.

nax[99] und/oder auf (mittelbyzantinischen?) Fresken im Nordschiff[100]. Doch ist der Passio-Zyklus notwendig in Thessalonike entwickelt worden? Älter jedenfalls sind die beiden Todesszenen des Demetrios und Nestor im „Menologion" Basileios' II., die aber in einem *dies natalis*-Programm nicht unbedingt einen Bildzyklus voraussetzen[101]. Dies ist jedoch der Fall bei den drei Szenen im Theodoros-Psalter von 1066 in London, der in der charakteristischen Art des Siegs Nestors über den Gladiator Lyaios mit dem Reliquiar in Vatopedi übereinstimmt[102]. Die

[99] Mentzos, op. cit., 136–137. Die fünf Szenen sind: Demetrios im Gebet; Demetrios tötet den Skorpion; Demetrios segnet Nestor (jeweils im Hintergrund die gleiche Thermenarchitektur); Nestor tötet Lyaios, der, von der geschleuderten Lanze getroffen, rücklings in eine angedeutete Grube gestürzt ist, vom Kaiser beobachtet; Tod des stehenden Demetrios durch die Lanzen zweier Soldaten, cf. Loverdou-Tsigarida, op. cit., εἰκ. 416, 417, 419. — Den Epigrammen zufolge, scheint Manuel Philes ein Reliquiar mit ähnlichen Szenen der Passio und der Rettung Thessalonikes vor Augen gehabt zu haben: Manuelis Philae Carmina (wie n. 16), I, nos. 278–280, p. 136; nos. 272–273, pp. 134–135; II, nos. 78–80, p. 303; cf. mit einigen Abweichungen, Frolow, Un nouveau reliquaire byzantin (wie n. 70), 106–109.

[100] Die 1907/08 freigelegten, 1917 vernichteten Freskenfragmente im östlichen Drittel der Nordseite des ersten Nordschiffs in H. Demetrios sind nur durch die u. a. von T. E. Uspenskij notierten, lückenhaften Tituli bekannt: Demetrios predigt (?); Demetrios vor den Kaiser geführt; der Kaiser befiehlt, ihn in die Heißräume der Thermen zu sperren; Demetrios tötet den Skorpion; Nestors Kampf mit Lyaios, vom Kaiser beobachtet; der Kaiser befiehlt den Tod des Demetrios; Tod des Demetrios; Demetrios vertreibt die Slaven von Thessalonike, cf. Des mosaiques récemment découvertes dans l'église Saint-Démétrius de Salonique (russ.), *IRAIK* 14 (1909) 60. Cf. auch P. N. Papageorgiou, Μνημεῖα τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ λατρείας τοῦ μεγαλομάρτυρος ἁγίου Δημητρίου. *BZ* 17 (1908) 335, πίν. XI.1; R. Cormack, The Mosaic Decoration of S. Demetrios, Thessaloniki: A Re-examination in the Light of the Drawings of W. S. George. *ABSA* 64 (1969) 41–42; repr.: idem, The Byzantine Eye: Studies in Art and Patronage. London 1989, I; Xyngopulos, Ὁ εἰκονογραφικὸς κύκλος (wie n. 8), 49–52; Walter, St Demetrius (wie n. 96), 170. Wie Cormack bemerkt, datierte Uspenskij die Fresken ins frühe 14. Jahrhundert, doch Papageorgiou notierte mehrere Malschichten, sodass der Zyklus älter gewesen sein bzw. ältere Vorläufer gehabt haben kann.

[101] Vat. gr. 1613, p. 139: Demetrios wird stehend von einem Soldaten mit einer Lanze erstochen; p. 141: Enthauptung des jungen, gefesselten Nestor, cf. Il Menologio (wie n. 84), 139, 141, zum 26. 10.

[102] London, Brit. Libr. Add. 19352, f. 125v, zu Ps. 93.1: Demetrios betet vor einer Christus-Ikone; Nestor tötet Lyaios, der von seiner Lanze getroffen rücklings auf das Gitter oder den gepflasterten Boden einer Grube stürzt; der Kaiser, dem ein Bote berichtet, trauert, cf. S. Der Nersessian, L'illustration des psautiers grecs du moyen age, II. Londres, Add. 19.352 (*Bibliothèque des Cahiers Archéologiques* 5). Paris 1970, 46, 94, fig. 204; Walter, St Demetrius (wie n. 96), 172; idem, The Warrior Saints (wie n. 67), 85.

nächste Entwicklungsphase der biographischen Demetrios-Ikonographie ist durch Bereicherungen charakterisiert: mehr Nebenfiguren, mehr szenische Details (darunter in zwei Szenen der Ringkampf Nestor–Lyaios und der Tod des Lyaios) und, als Abschluss des Zyklus, das Begräbnis oder das Grab des Heiligen, beide mit liturgischem Charakter. Das älteste erhaltene Beispiel sind die Fresken in der Metropolis H. Demetrios in Mistra, entstanden ca. 1270–1285 mit deutlich hauptstädtischem Bezug[103]. Die Miniaturen in der Oxforder Handschrift wirken wie eine verkürzte Variante dieses Zyklus[104]. Szenen dieser Art sind aber auch aus Thessalonike[105] und Serbien[106] bekannt.

---

[103] G. Millet, Monuments byzantins de Mistra (*Monuments de l'art byzantin* 11). Paris 1910, pls. 45.1, 68.2–3, pl. 69. 1–4, pl. 70.1–4. Die Datierung folgt M. Chatzidakis, Νεώτερα γιὰ τὴν ἱστορία καὶ τὴν τέχνη τῆς Μητρόπολης τοῦ Μυστρᾶ. *DChAE* 4/9 (1977–1979 [1979]) 143–179, πίν. 51α–β, 52α–β; idem, Mistra. Die mittelalterliche Stadt und die Burg. Athen ²1993, 39, Abb. 17–20. Im nördlichen Seitenschiff, an Stirnwand und Tonne, ist dargestellt: Demetrios predigt vor drei Zuhörern; Demetrios vor Maximianos, von einem Soldaten vorgeführt; im Gefängnis tötet Demetrios den Skorpion durch Handzeichen, ein Engel fliegt segnend herbei, zwei Soldaten bewachen ihn; Demetrios segnet Nestor im Gefängnis; Ringkampf Nestors mit Lyaios in der Arena, im Beisein des Kaisers mit Gefolge in einer Loge; Nestor in reicher Rüstung tötet mit einem Lanzenstich Lyaios, der mit verkrümmtem Leib tot auf vielen Lanzenspitzen in einer Grube liegt; Nestor in Chiton und Chlamys vor Maximianos mit Garde; Nestors Enthauptung, drei Zuschauer; Tod des sitzenden Demetrios durch vier Soldaten mit Lanzen; Begräbnis des Demetrios: Transport des Leichnams zum Thermengewölbe mit Bischof, Priestern und Volk.

[104] Oxford, Bodl. Libr., Gr. th. f. 1, ff. 53v–54; Hutter, CBM II, 32–33, Abb. 102–103: Demetrios in Chiton und Mantel vor Maximianos, von einem Soldaten vorgeführt; im Gefängnis tötet Demetrios den Skorpion durch Handzeichen vor dem überraschten Diener Lupos; Ringkampf Nestors mit Lyaios im Beisein des Kaisers; Lyaios liegt mit verkrümmtem Leib tot auf einer Reihe Lanzenspitzen; Nestors Enthauptung; Tod des sitzenden Demetrios durch zwei Soldaten mit Lanzen; Zeremonie am Grab des Demetrios (bezeichnet ἡ κοίμησις), der auf einem Sarkophag vor/unter einem Baldachin liegt, umgeben von Bischöfen und Volk, ein Bischof mit Räuchergefäß.

[105] Z. B. ein Fresko mit dem Tod des Demetrios im Esonarthex der H. Apostoloi, nach 1314, das A. Xyngopoulos für Import aus Konstantinopel hält, cf. Ἡ τοιχογραφία τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἁγίου Δημητρίου εἰς τοὺς ἁγίους Ἀποστόλους Θεσσαλονίκης. *DChAE* 4/8 (1975–1976) 1–18, πίν. 1–5; repr.: idem, Θεσσαλονικεία Μελετήματα (1925–1979). Thessalonike 1999, XXX. Ähnlich sind die Todesszenen u. a. in den Menologia zum 26. 10. in Staro Nagoričino, cf. Mijović, Menolog (wie n. 77), fig. 34, und besonders in Gračanica, cf. B. Todić, «Signatures» des peintres Michel Astrapas et Eutychios. Fonction et signification, in: Ἀφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίσσα. Thessaloniki 2001, 643–662: 661, fig. 8.

[106] Nestors Sieg mit Lanzenstoß über den in eine Grube auf eine Reihe Lanzenspitzen stürzenden Lyaios ist ähnlich in Dečani, cf. V. R. Petković, La peinture serbe du

Gleichzeitig wird in Serbien das Rettungsthema, das sicher seinen Ursprung in Thessalonike hat, erweitert, auch um eine Szene mit regionaler Relevanz[107]. Im Vergleich dieser Zyklen erscheint es durchaus möglich, dass die reinen Passio-Szenen in der Oxforder Handschrift aus Konstantinopel stammen, umso mehr, als dort auch deren Typus des Märtyrers Demetrios in der Kariye Camii belegt ist[108].

Eine lebendige Demetrios-Ikonographie hat in der Hauptstadt mit Sicherheit einen guten Nährboden gefunden. Es gab mehrere dem hl. Demetrios geweihte Kirchen und Klöster in Konstantinopel, darunter Stiftungen Basileios' I. und Leons VI., die auch im Hofzeremoniell eine Rolle spielten[109]. Am prominentesten war aber „Hagios Demetrios

---

Moyen âge (*Musée d'histoire de l'art. Monuments serbes* 7), II. Beograd 1934, pl. CXXXIXb, sowie fragmentarisch in der Milutin-Kirche in Prizren (Kosovo), 1307–1313, cf. G. Babić, Les chapelles annexes des églises byzantines. Fonction liturgique et programmes iconographiques (*Bibliothèque des Cahiers Archéologiques* 3). Paris 1969, 149, fig. 125. — Dieser kleine Zyklus endet mit dem symbolischen Grab des Heiligen unter dem Kiborion in H. Demetrios in Thessalonike: Demetrios liegt mit erhobenen Armen auf der Grabplatte, umgeben von Leuchtern, cf. D. Panić – G. Babić, Bogorodica Ljeviška. Beograd 1975, 136–137, fig. 29, sowie A. Xyngopoulos, Ἡ τοιχογραφία τῆς Παναγίας Λιέβισκας καὶ ἡ σαρκοφάγος τοῦ ἅγ. Δημητρίου. *DChAE* 4/9 (1977–1979 [1979]) 181–184; Todić, «Signatures», 660–661, fig. 9. In der etwas jüngeren Demetrios-Kirche in Peć (Kosovo) reproduziert ein Officium mit Bischöfen, Priestern und Volk vor dem auf seinem „Grab“ liegenden Heiligen samt Kiborion die liturgische Zeremonie in H. Demetrios in Thessalonike, cf. A. Stojaković, Quelques représentations de Salonique dans la peinture médiévale serbe, in: Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ὀρλάνδον, II. Athen 1966, 25–26, 27, 29, fig. 3; Walter, St Demetrius (wie n. 96), 170–171, fig. 3.

107 In der Demetrios-Kirche in Peć ist Demetrios als Retter der Stadt durch Vertreibung der Angreifer dargestellt, cf. Stojaković und Walter, loc. cit., wie n. 106. In Dečani folgt dem Passio-Zyklus eine Serie von sechs Szenen, die teils durch die *Miracula* angeregt sind, teils eine lokale Legende, den Sieg über den Bulgaren-Vojvoden Kalojan, reflektieren, cf. Stojaković, op. cit., 25–27, figs. 1–2; A. Xyngopoulos, Τὸ προκάλυμμα τῆς σαρκοφάγου τοῦ Ἁγίου Δημητρίου. *DChAE* 4/5 (1969) 192, πίν. 81; repr. idem, Θεσσαλονικεία Μελετήματα (wie n. 105), XXVII; S. Pajić, Cycle of St. Demetrios. Mural Painting of Monastery of Dečani. Material and Studies (serb.), ed. V. J. Djurić (*Serbian Academy of Science and Art, Monographs 632. Department of Historical Sciences* 2). Beograd 1995, 353–360, figs. 1–5; Walter, The Warrior Saints (wie n. 67), 86–88.

108 Cf. supra, n. 66.

109 R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I. Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique, III. Les églises et les monastères. Paris ²1969, 88–94. — Auf weitere Beziehungen byzantinischer Kaiser zum hl. Demetrios und seiner Basilika seit frühbyzantinischer Zeit kann ich hier ebenso wenig eingehen wie auf die m. E. durchaus plausible Theorie, dass es in der Haupt-

der Palaiologen“, das im 12. Jahrhundert von Georgios Palaiologos gegründete, von Michael VIII. restaurierte Familienkloster der Dynastie[110]; es ist anzunehmen, dass der Kaiser seinem großen Kloster nicht nur ein Typikon und eine solide ökonomische Basis, sondern auch eine angemessene künstlerische Ausstattung gab. Und es ist sicher nicht unseriös zu vermuten, dass von dieser Stiftung Impulse und Modelle für zeitgemäße Darstellungen des Familienpatrons und seiner Passio ausgegangen sind, deren Wirkung ebenso in Mistra wie in der privaten Handschrift des Kaisersohns Demetrios Palaiologos zu finden ist.

Wie in seinem „Bildmenologion“ zeigt der *despotes* Demetrios seine subtile Kenntnis der zeitgenössischen religiösen Kunst und ihrer Symbolik auch im Programm seines Arkosolgrabes in der Chora-Kirche[111]. In der Lünette oberhalb des Despotenpaares ist frontal in Halbfigur als Orans die Theotokos, ἡ ζωοδόχος πηγή (die Leben enthaltende oder Leben empfangende Quelle), dargestellt, und im Bogen über ihr in einem Medaillon mit ausgebreiteten Armen Christus (Emmanuel), ἡ χώρα τῶν ζώντων (der Ort der Lebenden). In einem Epigramm zwischen den Porträts bekennt Demetrios sich als „Diener der Mutter des Logos, der Quelle des Lebens“[112]. Das Epitheton des Christuskindes ist das prominenteste der ganzen Kirche, denn es begleitet die Christusbilder in und zu seiten der Hauptachse: die Büste des Pantokrator in

stadt eine oktogonale Version des hexagonalen Kiborion in Thessalonike gegeben habe, die im Demetrios-Reliquiar von 1059–1067 in Moskau reproduziert worden sei, cf. Grabar, Quelques reliquaires (wie n. 97), no. 7, 18–28, figs 19–22; N. Theotoka, Περὶ τῶν κιβωρίων τῶν ναῶν τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης. *Makedonika* 2 (1941–1952 [1953]), 395–413; ablehnend I. Kalavrezou, in: The Glory of Byzantium (wie n. 74), no. 36, 77–78.

110 Janin, op. cit., no. 8, 92–94; G. P. Majeska, Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries (*DOS* 19). Washington D.C. 1984, 38, 265–267; Talbot, The Restoration (wie n. 92), 254.

111 Cf. supra n. 45, bes. Underwood, The Kariye Djami (wie n. 18), I, 296–299; III, pls. 550–552, sowie die Farbabbildung in Τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο (cit. n. 18), εἰκ. 191. Das Medaillonbild ist weitgehend zerstört, doch ist die kindliche Gestalt Christi an der Form der segnenden Hände eindeutig zu erkennen. — In der Bogenlaibung waren ursprünglich zwei jugendliche Heilige mit Chlamys, darunter vermutlich Demetrios, geplant; ausgeführt wurde nur die Vorzeichnung, die dann mit Ornamentik überdeckt wurde; durch deren Verlust wurde die Skizze des rechten Heiligen wieder sichtbar; cf. Underwood, I, 297; III, pl. 553.

112 Das beschädigte Epigramm nach der diplomatischen Transkription von Underwood, op. cit., I, 297: Ζωῆς σὺ πηγὴ ὡς Θεοῦ μήτηρ λόγου· / Δημήτριος δ’ ἔγωγε σὸς δοῦλος πόθῳ.

der Lünette über dem Portal zwischen Exonarthex (Porticus) und Esonarthex[113] und den thronenden Pantokrator im Dedikationsmosaik des Theodoros Metochites über dem Portal zum Naos[114] sowie den Erlösung verheißenden Christus der linken Templonikone[115]. Die ihm zugewandte Theotokos Hodegetria Dexiokratusa der rechten Ikone ist bezeichnet ἡ χώρα τοῦ ἀχωρήτου (der Ort des nicht Fassbaren)[116], ebenso wie, gegenüber der Pantokratorbüste, die Halbfigur der Theotokos Blachernitissa über dem Eingang zum Exonarthex, die Arme ausgebreitet, während das Kind mit Segensgestus und Rolle im Medaillon vor ihrer Brust schwebt[117]. In beiden Bildpaaren ist das Mysterium der Inkarnation das zentrale Thema, die durch sie bewirkte Erlösung die erhoffte eschatologische Perspektive.

Das Doppelbild über dem Grab des *despotes* Demetrios geht von diesen Bildern und Bedeutungen aus, verschiebt aber die Akzente und Allusionen. Das Vorbild für die Theotokos war eindeutig die Blachernitissa in Sichtweite über dem Eingang[118], und auch das Epitheton Christi ist den gut fünfzehn Jahre älteren Metochites-Mosaiken entlehnt; doch das Epitheton Mariae ebenso wie der weite, beidhändige Segensgestus des Kindes verweisen auf andere Wurzeln: Eine ist die *Zoodochos Pege*, das Bild wie die Heilquelle und das Kloster dieses Namens. Über die *Zoodochos Pege* sind vor kurzem so sorgfältige Studien erschienen[119], dass ich mich hier auf wenige, auf diesen basierende Hinweise beschränke: das im 5. Jahrhundert über einer Heilquelle gegründete, vor der Stadt gelegene Kloster erfuhr im frühen 14. Jahr-

---

[113] Underwood, The Kariye Djami, I, no. 1, 39; II, pls. 12–13, 17–19.

[114] Ibid., I, no. 3, 42; II, pls. 14, 26–27.

[115] Ibid., I, no. 186, 168–169; II, pls. 4, 328; im Buch steht Mt. 11.28: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch Ruhe geben“.

[116] Ibid., I, no. 187, 168–170; II, pls. 4, 329–330.

[117] Ibid. I, no. 2, 40–41; II, pls. 20–21.

[118] Cf. ibid., III, pl. 551 mit II, pl. 21. Das Arkosolmosaik kopiert nahezu jedes Detail der Blachernitissa, doch ohne deren Eleganz und Sicherheit in Linienführung und Modellierung: Die Falten vor der Brust Mariae anstelle des Christusmedaillons sind starr und mechanisch, die perspektivische Raffung des Maphorions über den Armen steif und abstrakt, der Ausdruck im kantigen Gesicht bleibt starr.

[119] Vor allem A.-M. Talbot, Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and Its Art. *DOP* 48 (1994) 135–165, und N. Teteriatnikov, The image of the Virgin Zoodochos Pege: two questions concerning its origin, in: Images of the Mother of God, ed. M. Vassilaki. Aldershot 2005, 225–233. Cf. auch Janin, La géographie (wie n. 119), no. 103, 223–228; D. I. Pallas, Ἡ Θεοτόκος Ζωοδόχος Πηγή. *AD* 26 (1971) 201–224.

hundert nach seiner Restaurierung eine bedeutende Revitalisierung. Nikephoros Kallistos Xanthopulos schilderte in seinem *Logos* ausführlich die Geschichte und die *Miracula* der Quelle sowie den erneuerten Kult der Theotokos, für deren Festtag er eine Akoluthie verfasste, und er beschrieb die Mosaiken in der Kirche, darunter das neue Kultbild der *Zoodochos Pege* über der Wunderquelle. Als dessen älteste Replik gilt allgemein ein Fresko im Narthex des Aphendiko (Theotokos Hodegetria) in Mistra, bald nach 1312/13: Maria Orans, das Kind mit Segensgestus und Rolle vor ihrer Brust über einem schmalen Streifen Wasser[120]. Das Thema der *Zoodochos Pege* als Phiale, der das Heilwasser faktisch und symbolisch entströmt, wird in der Folge immer deutlicher dargestellt einschließlich genrehafter Details[121]. Viel seltener ist jedoch das Christuskind mit doppeltem Segensgestus; ein Beispiel ist ein Fresko der *Zoodochos Pege* von ca. 1330 im Narthex der Theotokoskirche im Patriarchat von Peć (Kosovo): Die stehende Theotokos und das Kind in der Phiale vor ihrer Brust haben beide die Arme weit ausgebreitet, Maria mit bittender, Emmanuel mit gewährender Geste[122]. Das gleiche Bildmotiv, ohne Phiale, ist wohlbekannt: im Exonarthex der Kariye Camii befindet es sich als Büste im Scheitel der Soffitte über dem Arkosolgrab der Eirene Raulaina Palaiologina und ihrer Familie, entstanden ca. 1325–1330[123], und im Lincoln College Typikon von ca. 1330–1335 über den Porträts des Stifterpaars, des Megas Stratopedarches Johannes Komnenos Synadenos und der Theodora Komnene Palaiologina, hier bezeichnet ἡ βεβαία ἐλπίς[124].

[120] Talbot, Epigrams, 137, fig. 1; Teteriatnikov, The image, 226, fig. 19.1.; cf. auch Rh. Etzeoglou, The cult of the Virgin Zoodochos Pege at Mistra, in: Images of the Mother of God, ed. M. Vassilaki. Aldershot 2005, 239–245: 240, pl. 15, figs. 20.1–2.

[121] Weitere spät- und nachbyzantinische Beispiele bei Talbot, Epigrams, 137, 143, 144, figs. 2–5.

[122] Teteriatnikov, The Image, 231–232, fig. 19.8; beidseits der monumentalen Theotokos stehen mit Bittgesten der Stifter, Bischof Danilo, und der hl. Nikolaos. Die Autorin zitiert als weiteres Beispiel das Arkosolmosaik von „ca. 1340" in der Kariye Camii (ibid., 232, fig. 19.9), ohne Bezug auf Demetrios und mit ungenauen Angaben zum Kind (das *de facto* keine Rolle hält!). Während mir die Argumente von N. Teteriatnikov für die Ableitung der *Zoodochos Pege* von der Blachernitissa und auch ihre Begründung (die beiden Klöster mit Heilquellen und ihre Ikonen vor der Stadt als deren Beschützerinnen) überzeugend erscheinen, halte ich ihre Belege in Peć und der Kariye Camii wegen des Christustyps für ungeeignet.

[123] Underwood, The Kariye Djami (wie n. 18), I, 280–288; III, pls. 540, 543.

[124] Oxford, Lincoln College gr. 35, f. 2: I. Hutter, CBM 5, Oxford, College Libraries. Stuttgart 1997, no. 24, 59, Taf. 7, Abb. 210. Der beidhändig segnende Christus

Das fragmentarische Grabmosaik des *despotes* Demetrios Palaiologos kann mühelos visualisiert werden als Übersetzung eines Doppelporträts in Art jener im Lincoln College Typikon in die monumentale Dimension der Wandnische, wobei die Komponenten des Theotokos-Emmanuel-Bildes räumlich auf Lünette und Bogenscheitel aufgeteilt wurden. Seine Bedeutung erschließt sich aber nicht allein aus den erkennbaren Vorbildern, dem Devotions- und Segenstypus des Porträts und der Form der Blachernitissa, sondern aus dem Geflecht von Assoziationen, die durch Bilder und Worte erzeugt werden. Dabei wird die reale Ebene — Bildvorlage und Epitheton aus dem Metochites-Programm auch als Zeichen politischer Loyalität und Kontinuität; Bezug zur populären Heilquelle — überlagert von der spirituellen Dimension: die nicht fassbare Inkarnation Christi als Quelle des Lebens und als Verheißung der Erlösung, die durch die Segensgesten des Christuskindes Gewissheit wird. Das Grabmosaik des *despotes* Demetrios Palaiologos war ein intensives, intimes und sehr persönliches Glaubensbekenntnis, in der Assoziationsdichte seinem „Bildmenologion" vergleichbar und wie dieses von präziser Kenntnis der aktuellen Kunst getragen. Es besteht wohl kein Zweifel, dass beide unter seiner Anleitung konzipiert und ausgeführt wurden[125].

Die genaue Entstehungszeit der Oxforder Handschrift ist damit freilich noch nicht festgestellt, doch erlauben einige Indizien, den Zeitraum einzuschränken. Inhaltlich und formal setzt der Menologion-Zyklus jene Entwicklungsphase dieses Themas voraus, die die von Kral Milutin gestifteten Kirchen in Staro Nagoričino, 1316–1318, und in Gračanica, 1318–1322, vertreten; ähnliche Termini liefert auch der Demetrios-Zyklus[126]. Stilistisch überschreiten sowohl die Miniaturen wie das Grabmosaik die hochpalaiologische Phase der Kariye Camii von 1316–1321 deutlich, und die ikonographischen Analogien des Mosaiks liegen um 1330–1335. Gegen einen allzu frühen Ansatz, etwa

verschiedenen Alters, in den Armen Mariae oder allein, befindet sich auch oberhalb der übrigen Doppelporträts der Familie (ff. 1v, 7, 8, 3, 5, 6, 4, 9v: ibid. 58–61, Taf. 6, 8–14, Abb. 209, 211–217). Zur Handschrift und Datierung cf. ibid., 57–58, sowie EADEM, Die Geschichte des Lincoln College Typikons. *JÖB* 45 (1995) 79–114. Die Stifterin des Klosters ἡ βεβαία ἐλπίς und seines Typikons, Theodora Komnene Palaiologina war eine Verwandte des *despotes* Demetrios, nämlich eine Kusine seines Vaters.

[125] Die Errichtung des Grabes zu Lebzeiten des *despotes* Demetrios vermuten auch UNDERWOOD, The Kariye Djami (wie n. 45), I, 298, und TALBOT, Epigrams (wie n. 119), 136 n. 8.

[126] Cf. supra, 202 und nn. 78–79, sowie nn. 105–106.

schon um/nach 1320, spricht der Umstand, dass weder das „Bildmenologion“ noch die Vorbereitung des eigenen Grabes auf einen jungen Mann hindeuten; die Anspielung im Widmungsgedicht auf die „vergeudete Zeit“ und auf die „Wunden und Krankheiten der Seele“ mag sehr wohl mehr als Rhetorik bedeuten[127]. Gegen eine allzu späte Datierung, etwa um/nach 1340, spricht hingegen eine andere Überlegung: Das Gedicht in der Handschrift ist zwar anonym, doch scheint es mir plausibel und zulässig, als seinen Autor Manuel Philes anzunehmen, der mehrmals für den *despotes* Demetrios Epigramme verfasst hat[128]. Eins seiner Epigramme auf Ikonen, die er im Auftrag von Menschen schrieb, die dank der *Zoodochos Pege* geheilt wurden, hat den gleichen Umfang wie jenes der Handschrift, und auch einige rhetorische Elemente sind vergleichbar[129]. Manuel Philes ist wahrscheinlich ca. 1335 gestorben[130]. Damit wäre ein *terminus ante quem* für die Oxforder Handschrift gewonnen, der mit den übrigen Daten in Einklang steht; der *terminus post* könnte die unrühmliche Niederlage des Heerführers Demetrios 1328 gewesen sein. Das Oxforder „Bildmenologion“ könnte demnach ca. 1330–1335 entstanden sein, die Anlage seines Grabes in der Chora-Kirche etwa um die gleiche Zeit oder etwas später. Während der *despotes* Demetrios Palaiologos seine Enkolpia vermutlich in Thessalonike erworben hat oder allenfalls dort anfertigen ließ, gibt es meines Erachtens nicht den geringsten objektiven Grund, Planung und Herstellung seines „Bildmenologions“, seiner ganz persönlichen Amulett-Handschrift, in einem anderen Kunstzentrum anzunehmen als dort, wo er als *hierophantes* und *mystagogos* sein tiefes Verständnis für die Symbolsprache der Bilder bewiesen hat: in Konstantinopel.

[127] Joannou, Das Menologion (wie n. 4), 307, linn. 1–2: Εἰδωλοποιῶν ἐμπαθῆ πᾶσαν θέαν / καὶ πάντα καιρὸν καταναλίσκων μάτην; lin. 12: πρὸς δ᾽ οὖν τὰ σὰ τραύματα καὶ τὰς σὰς νόσους.

[128] Cf. supra, nn. 16, 24, 71–73.

[129] Talbot, Epigrams (wie n. 119), no. 7, 148–149; auch hier behauptet der Stifter der Ikone, der *sebastos* Manuel Atzymes, diese selbst gemalt zu haben, und er selbst deklariert sich am Ende des Gedichts.

[130] PLP XII, 1994, no. 29817, 106, 108: 1334 oder wenig später.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 215–224

Mihailo Popović

Eirēnē – Gefangene und Geliebte Sultan Mehmeds II. nach dem Fall Konstantinopels*

Meinem Lehrer Herrn Prof. J. Koder
in Dankbarkeit aus Anlaß seines
65. Geburtstages gewidmet.

Den Ausgangspunkt der folgenden Darlegungen bilden die Eroberung Konstantinopels im Mai des Jahres 1453 und die anschließenden Plünderungen, die insgesamt drei Tage währten. In diesem Zeitraum haben die Bewohner der byzantinischen Hauptstadt die unterschiedlichsten Schicksale erlitten.

Als der Megas Dux Lukas Notaras sich weigerte, dem osmanischen Sultan Mehmed II. seinen vierzehnjährigen Sohn auszuliefern, wurden beide auf Befehl des Sultans hingerichtet.[1] Laut dem byzantinischen Geschichtsschreiber Laonikos Chalkokondylēs[2] befahl Mehmed II. nach der Hinrichtung des Lukas Notaras, auch die anderen, in Konstantinopel in Freiheit verbliebenen Griechen zu töten.[3] Chalkokondylēs fährt wie folgt fort:

---

* Herrn ao. Univ.Prof. Dr. Wolfram Hörandner (Wien) möchte ich an dieser Stelle für sein Entgegenkommen bei der Verwirklichung dieses Artikels danken.

[1] S. Runciman, The Fall of Constantinople 1453. Cambridge 1965, 151–152. Vergleiche zur Person des Lukas Notaras: *PLP* 8, 185, Nr. 20730 (Νοταρᾶς Λουκᾶς).

[2] Siehe zu seiner Person: H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Erster Band (*Handbuch der Altertumswissenschaft* 12/5/1). München 1978, 485–490; A. Pertusi, La caduta di Costantinopoli. L'eco nel mondo. Parte seconda, Gli echi in Occidente e in Oriente. Roma 1976, 194–195; *PLP* 12, 187, Nr. 30512 (Χαλκοκανδύλης Λαόνικος).

[3] Laonici Chalcocandylæ Historiarum Demonstrationes II, ed. E. Darkó. Budapestini 1927, 166: … ὡς δὲ τοῦτόν [scilicet Lukas Notaras] τε καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν ἀνεῖλεν ὁ βασιλεύς, αὐτίκα ἐκέλευσε καὶ τῶν Ἑλλήνων τοὺς ἄλλους, ὅσοι παρῆσαν ἐν Βυζαντίῳ ἐλευθερωμένοι, ἀπαγαγόντες καὶ τούτους ἀπέσφαξαν. …

… Der Sultan wurde zu diesem Morden bewegt, angetrieben durch einen der anwesenden Griechen, in dessen Tochter sich der Sultan rasend verliebt hatte, nachdem er der Frau beigewohnt hatte. Von der Liebe in höchstem Grade getragen, bewies er den mit ihr Verwandten sein Wohlwollen. Und man sagt, daß er von diesem [scilicet Griechen] *überredet wurde die Griechen hinzurichten. …*[4]

Laonikos Chalkokondylēs ist der einzige spätbyzantinische Geschichtsschreiber, der diese Episode überliefert.[5] Weder der Name des Griechen noch derjenige seiner Tochter scheinen in besagter Quelle auf.

Daß es sich bei dieser Episode um keine Erfindung des spätbyzantinischen Geschichtsschreibers handelt, wird durch eine weitere Quelle des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts erhärtet.

In der *Historia Turchesca* des Giovanni Maria Angiolello ist folgender Bericht zu finden:

… Questo signore [scilicet Sultan Mehmed II.] *haveva nel serraglio molte donne, tra le quali era una molto formosa, ch'a lui piaceva grandemente, in modo che se n'inamorò tanto, ch'era morto per lei, et per questo mancava da molte imprese, che più ne havria fatte, ancorchè ne facesse assai. Hora riconosciuto il suo errore, deliberò di tuor di mezzo questa donna, ch'altramente non li pareva potesse lasciarla salvo che per morte. Un giorno essendo andato nel serraglio, et stando con questa donna trasse un pugnale, et l'amazzò, et fatto questo hebbe tanto dolore che quasi rimase infermo; pur li passò il fastidio, et a questo modo vinse et perse l'amore che portava a detta donna. …*[6]

Angiolello war ein Zeitgenosse Mehmeds II. Er wurde 1451/52 als Sohn des Marco Angiolello in Vicenza geboren. Im Jahre 1468 brach er zusammen mit seinem Bruder Francesco nach der venezianischen Besitzung Negroponte auf. Francesco fand bei der Eroberung von

---

[4] meine Übersetzung; ediert in: Ebd. 166: … βασιλεὺς δὲ ἐπὶ τοῦτον τὸν φόνον ἐλάσας, ἐνάγοντος τῶν Ἑλλήνων τῶν ἐπιδήμων ἑνός, οὗ τὴν θυγατέρα βασιλεὺς συγγενόμενος ἤρα τε ἐπιμαινόμενος τῇ γυναικί, τούς τε προσήκοντας αὐτῇ ἐφιλοφρονεῖτο, ὑπὸ ἔρωτος ὡς μάλιστα φερόμενος. καὶ τούτῳ φασὶ πειθόμενον διαχρήσασθαι τοὺς Ἕλληνας. …; in italienischer Übersetzung bei: Pertusi, Caduta, II 227.

[5] Pertusi, Caduta, II 460–461, Anm. 38.

[6] Donado da Lezze, Historia Turchesca (1300–1514), ed. I. Ursu. Bucureşti 1909, 121–122. Auf diese Textstelle hat bereits Franz Babinger hingewiesen: F. Babinger, Mehmed der Eroberer und seine Zeit. Weltenstürmer einer Zeitenwende. München 1953, 463–464. Siehe auch: Pertusi, Caduta, II 460–461, Anm. 38.



1 Kunsthistorisches Museum, Wien – Irene, Gemahlin Mohammeds II. (GG 5187)

Chalkis durch die Osmanen im Jahre 1470 den Tod.[7] Giovanni Maria wurde gefangengenommen und nach Kleinasien gebracht. Dort wurde er Augenzeuge der osmanischen Expansion gegen Persien (1473). In der Folge nahm er an den Feldzügen gegen die Moldau (1476) und gegen Bosnien (1476/77) teil. Nach dem Tode Mehmeds II. im Jahre 1481 trat er in den Dienst seines Sohnes Bayezid II. Wahrscheinlich kehrte er 1483 nach Vicenza zurück. Zwischen 1499 und 1515 bereiste Angiolello Persien. Giovanni Maria Angiolello dürfte um 1525 gestorben sein. In seiner *Historia Turchesca*, deren Entstehungszeitraum

[7] J. Koder, Negroponte. Untersuchungen zur Topographie und Siedlungsgeschichte der Insel Euboia während der Zeit der Venezianerherrschaft (*VTIB* 1). Wien 1973, 60–62.

nicht bekannt ist, beschreibt Angiolello die kriegerischen Ereignisse der Zeit, den Hof des osmanischen Sultans, die Hofämter, die Struktur des osmanischen Heeres und die administrative Organisation des Osmanischen Reiches.[8]

Sowohl Chalkokondylēs als auch Angiolello dürfen meines Erachtens in dieser Frage aufgrund ihrer zeitlichen und räumlichen Nähe zu den beschriebenen Ereignissen als zuverlässige Berichterstatter gelten. Also kann festgestellt werden, daß sich der osmanische Sultan Mehmed II. nach der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 in die Tochter eines Griechen verliebte, deren Name nicht überliefert wird. Ebendieser war er dermaßen verfallen, daß er seine Regierungsgeschäfte vernachlässigte. Schließlich erkannte er seinen Fehler und beseitigte seine Abhängigkeit zu dieser Frau, indem er sie persönlich tötete.[9]

Von zentraler Bedeutung ist nunmehr die Frage, auf welche Weise die erwähnten Quellen des 15. Jahrhunderts in den folgenden Jahrhunderten nachgewirkt haben und ob aus etwaigen nachfolgenden Berichten zusätzliche Informationen über besagte Frau gewonnen werden können.

Hier ist zunächst auf ein Werk des Matteo Bandello[10] aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hinzuweisen. Es handelt sich um die

---

[8] Siehe zur Person des Giovanni Maria Angiolello: Dizionario biografico degli Italiani III (Ammirato–Arcoleo), ed. A. Ferrabino u. a. Roma 1961, 275–278 [Angiolello (Degli Angiolelli), Giovanni Maria]; M. Popović, Von Budapest nach Istanbul. Die Via Traiana im Spiegel der Reiseliteratur des 14. bis 16. Jahrhunderts. Leipzig 2006, 64–65.

[9] Babinger datiert die Ermordung um das Jahr 1455, ohne eine stichhaltige Argumentation für seine Vermutung vorzulegen. Vergleiche: Babinger, Mehmed, 464–465. Möglicherweise orientierte er sich an der *Novella X* des Matteo Bandello, die weiter unten zitiert wird und die das Jahr 1456 als Zeitpunkt der Mordtat nennt. Siehe dazu: Matteo Bandello. Le novelle, Volume primo, ed. G. Brognoligo (*Scrittori d'Italia*). Bari 1910, 137, 143. Friedrich Kenner spricht sich für die Zeit nach 1460 aus. Siehe dazu: F. Kenner, Die Porträtsammlung des Erzherzogs Ferdinand von Tirol. *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses* 19 (1898) 125. Für das Kopieren dieses Artikels danke ich Herrn Mag. Matthew Savage (Wien).

[10] Matteo Bandello wurde 1485 in Castelnuovo Scrivia (Region Piemont) geboren. Er entstammte einer adeligen Familie. Mit zwölf Jahren erhielt er seine erste Ausbildung im Kloster S. Maria delle Grazie in Milan. Mit fünfzehn Jahren ging Bandello nach Pavia, wo er sich auf eine geistliche Laufbahn vorbereitete. 1504 befand er sich in einem Kloster der Dominikaner in Genua. Im Jahre 1505 nahm Bandello an einer Inspektionsreise dominikanischer Klöster in Zentral- und Süditalien teil. Danach hielt er sich in Frankreich, Mantua, Milan und wiederum in

Novella X aus dem ersten Teil seiner Novellensammlung, die 1554 erschienen ist.[11] Sie trägt die Überschrift *Maometto imperador de' turchi crudelmente ammazza una sua donna*.

Darin wird über die Ereignisse nach der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 berichtet:

> … *Ora rivedendosi la preda che in cosí ricca cittá* [scilicet Konstantinopel] *s'era fatta, vi si ritrovò una bellissima giovane greca chiamata Irenea, d'etá di sedeci in dicesette anni, la quale fu giudicata per la piú bella giovane che mai si fosse veduta. Onde volendo quelli a cui in sorte era toccata gratificare il loro imperadore, quella a Maometto donarono.* …[12]

Und Bandello fährt folgendermaßen fort:

> … *Cominciò adunque Maometto a praticar con Irenea e di lei prendersi tutti quei piaceri che da una donna possa un uomo pigliare, e tanto di lei s'invaghí e sí gli piaceva la pratica, che giorno e notte mai da lei non si partiva, parendo che senza la vista di lei non potesse né sapesse vivere.* …[13]

Laut Matteo Bandello vernachlässigte Mehmed II. die Staatsgeschäfte, sodaß es am Hofe, im Militär und bei den Untertanen zu rumoren begann. Drei Jahre vergingen, bis schließlich eines Tages ein treuer Diener des Sultans namens *Mustafá* seinen Gebieter darauf hinwies. *Mustafá* rief Mehmed II. die osmanische Expansion früherer Zeiten und die Erfolge seiner Vorväter in Erinnerung. Weiters forderte er ihn auf, seine Eroberungszüge nicht zu unterbrechen, sondern vielmehr seinen Machtbereich zu vergrößern, um nicht das Opfer eines Bündnisses Persiens, Ägyptens und der christlichen Herrscher Europas zu werden.[14]

Mehmed II. hielt inne und beschloß, seinen Untergebenen zu zeigen, daß er sehr wohl imstande sei, sich selbst zu bezwingen. Aus diesem Grunde befahl er seinem Diener *Mustafá*, am nächsten Tage die

---

Frankreich auf, wo er um 1561/65 starb. Seine 214 Novellen gliedern sich in vier Teile, wobei die ersten drei 1554 und der letzte 1573 erschienen sind. Vergleiche zu seiner Biographie: Dizionario biografico degli Italiani V (Bacca–Baratta), ed. A. Ferrabino u. a. Roma 1963, 667–673 (Bandello, Matteo).

[11] Ediert in: Brognoligo, Bandello, 136–143.

[12] Brognoligo, Bandello, 137.

[13] Brognoligo, Bandello, 137.

[14] Brognoligo, Bandello, 137–141.

Paschas und Befehlshaber des Heeres im Palast zu versammeln. So geschah es und:

> … *venne l'imperadore che a mano menava seco la bella greca; la quale, essendo come era bellissima e pomposissimamente abbigliata, pareva proprio una dea discesa dal cielo in terra.* …[15]

Mehmed II. sprach zu ihnen:

> … *Ed io vi vo' far conoscere che non sará mai cosa al mondo che mi possa impedire che io non attenda a la grandezza de la casa Ottomanna. — Dette queste parole, subito pigliando i capelli de la donna in mano, con la destra tolto un coltello che a lato aveva, la svenò per mezzo la gola, e la sfortunata cadde in terra morta.* …[16]

Danach sammelte er sein Heer und zog gegen Belgrad, das er im Jahre 1456 erfolglos belagerte.[17]

Diese Novelle des Matteo Bandello fußt ohne Zweifel auf dem Bericht des Giovanni Maria Angiolello, wobei zwei Aspekte bemerkenswert sind. Erstens sind die Ausführungen Bandellos umfangreicher und mit Rückgriffen auf die osmanische Geschichte versehen. Zweitens begegnet bei ihm erstmals der Name der Geliebten des Sultans, die er *Irenea* (Eirēnē) nennt und als Griechin (*greca*) identifiziert. Zu konstatieren ist also eine Transformation besagter Frau von einer namenlosen Person in eine Person namens Eirēnē.

Es handelt sich bei der Novelle Bandellos nicht um eine isolierte Quelle, vielmehr wird sie durch eine weitere, bildliche Quelle ergänzt. Das Kunsthistorische Museum in Wien beherbergt heute Teile der Porträtsammlung des Erzherzogs Ferdinand II. (1529–1595), der dem Beispiel humanistischer Gelehrter folgend in den Jahren 1578 bis 1590 über 900 Porträts von Herrschern und Feldherren im Miniaturformat malen ließ. Die Sammlung wurde 1576 in mittelgroßem Format (33 x 24 cm) begonnen und ab 1578 im Kleinformat (13,5 x 10,5 cm) fortgesetzt. Bei den einzelnen Stücken handelt es sich zumeist um Kopien von Porträts aus anderen Sammlungen. Im Rahmen der Sammlung des Erzherzogs Ferdinand II. befinden sich vierzehn Porträts von Persönlichkeiten des Osmanischen Reiches – von Sultanen, ihren Frauen und von Großwesiren, die auf eine nicht mehr erhaltene Sammlung

[15] Brognoligo, Bandello, 142–143.
[16] Brognoligo, Bandello, 143.
[17] Brognoligo, Bandello, 143.

des Bischofs Paolo Giovio von Nocera (1483–1552) zurückgehen. Die Sammlung Giovios fußte wiederum auf Originalen, die sich ursprünglich im Besitz des osmanischen Großadmirals Chaireddin Barbarossa (1483–1546) befanden, der sie einem Offizier der französischen Flotte namens Virginio Orsini schenkte, als er 1543 mit seiner Flotte im Hafen der südfranzösischen Stadt Toulon überwinterte.[18]

Unter den vierzehn Porträts von Persönlichkeiten des Osmanischen Reiches in der Sammlung des Erzherzogs Ferdinand II. ist auch ein Bild der bei Matteo Bandello erwähnten Eirēnē zu finden.[19] Es wurde von einem anonymen Künstler im 3. Viertel des 16. Jahrhunderts mit Öl auf Papier auf Holz im Format 13,5 x 10,5 cm gemalt. Das Brustbild Eirēnēs ist im Dreiviertelprofil nach links dargestellt. Ihre Augen blicken seitwärts. Während ihre feinen Brauen in brauner Farbe gehalten sind, ist das nur an den Schläfen sichtbare Haupthaar lichter braun. Eirēnēs Gesicht weist regelmäßige Züge auf, ihr Mund ist klein, ihre Nase schmal. Auf dem Kopf trägt sie einen hohen Hut, der mit einem weißen, auf die Schultern herabfallenden Tuch bedeckt ist, das den Hals und das Gesicht frei läßt. Ihr weites und faltiges Gewand ist ebenfalls weiß und hat einen schmalen Halssaum. Sie ist auf dunkelbraunem Grund dargestellt. Bemerkenswert ist die silberne Beischrift des Porträts, die zur linken und zur rechten Seite des Hutes im oberen Bereich des Bildes zu finden ist und folgendermaßen lautet: IRENE VX: MEHME. / TIS SEC: TURCAR: / IMP:[20]

Eirēnē (*Irene*) wird in der Beischrift dieser bildlichen Quelle explizit als Ehefrau (*uxor*) bezeichnet, womit zu den von Bandello genannten Kategorien des Namens und der Herkunft eine neue hinzukommt. Aus einer anonymen, griechischen Geliebten des Sultans ist auf diese Weise eine griechische Ehefrau des Sultans namens Eirēnē geworden.

---

[18] Siehe zur Entstehungsgeschichte der Porträtsammlung des Erzherzogs Ferdinand II.: Veronika Sandbichler, Türkische Kostbarkeiten aus dem Kunsthistorischen Museum. Schloß Ambras Innsbruck, 15. Juni bis 31. Oktober 1997. Wien 1997, 40–41; zur Biographie des Paolo Giovio: New Catholic Encyclopedia VII (His to Jub), ed. J. P. Whalen. Washington, D.C. 1967, 1133 (Jovius, Paulus); zur Sammlung Giovios: Europa und der Orient 800–1900, ed. G. Sievernich, H. Budde. Gütersloh 1989, 718–720; Linda Susan Klinger, The portrait collection of Paolo Giovio. Princeton, N.J. 1991.

[19] Kunsthistorisches Museum, Wien – Irene, Gemahlin Mohammeds II. (GG 5187). Siehe dazu Abb. 1. Mein Dank gilt der Reproduktionsabteilung bzw. dem Bildarchiv des Kunsthistorischen Museums in Wien. Eine Abbildung besagten Bildes wurde bereits von Kenner publiziert: Kenner, Porträtsammlung, Taf. IV, Fig. 13.

[20] Kenner, Porträtsammlung, 124; Sandbichler, Kostbarkeiten, 44.

Das beschriebene Porträt ist insofern eine Seltenheit, als es ein Unikat darstellt, das weder in anderen Porträtsammlungen noch in Kupferstichen auf uns gekommen ist. Kenner vertritt die Ansicht, daß es sich trotz dieser Tatsache um kein erfundenes Bildnis handelt.[21] Dieser Ansicht möchte ich mich mit dem Vorbehalt anschließen, daß es eine alternative Interpretationsmöglichkeit der dargestellten Persönlichkeit gibt, auf die ich weiter unten am Ende meines Beitrages eingehe.

Der Vollständigkeit halber sei an dieser Stelle gesagt, daß Eirēnē sowohl in die Literatur des 18. als auch in diejenige des 20. Jahrhunderts Eingang gefunden hat. So verfaßte Samuel Johnson (1709–1784) in den Jahren 1736/37 eine Tragödie mit dem Titel „Irene", die 1749 in London als Buch erschienen ist.[22] Dušan Baranin erwähnt Eirēnē in seinem historischen Roman „Carica Mara" über die serbische Prinzessin Mara Branković – die Stiefmutter des osmanischen Sultans Mehmed II.[23] In Baranins Roman kauft Mara die junge Griechin Eirēnē auf dem Sklavenmarkt in Thessalonikē. Sie erzieht das Mädchen sorgfältig an ihrem Hofe in Ezeba (Daphnē) und liebt es wie ihre eigene Tochter. Als Mehmed II. eines Tages seine Stiefmutter besucht, lernt er die siebzehnjährige Eirēnē kennen und lieben. Er bringt sie nach Konstantinopel und verfällt ihr, bis er sie eines Tages, wie bereits oben beschrieben, im Beisein seiner Würdenträger tötet.[24]

Zusammenfassend ist nach Durchsicht der zitierten Quellen eine Frage von zentraler Bedeutung: Sind die anonyme Geliebte Mehmeds II., die bei Chalkokondylēs und Angiolello erwähnt wird, und die Griechin Eirēnē, die ab dem 16. Jahrhundert greifbar ist, ein und dieselbe Person?

---

[21] Kenner, Porträtsammlung, 125.

[22] Irene: A Tragedy. As it is Acted at the Theatre Royal in Drury-Lane. By Mr. Samuel Johnson. London 1749.

[23] D. Baranin, Carica Mara (*Izabrana dela* 1). Beograd [5]1991. Vergleiche zur Biographie von Mara Branković die unpublizierte Dissertation des Verfassers dieses Beitrages, die unter der Betreuung von Herrn o. Univ.Prof. Dr. Johannes Koder und von Frau Univ.Doz. Dr. Carolina Cupane Kislinger am Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien entstanden ist: M. Popović, Mara Branković – Leben und Wirken einer Frau an der kulturellen Schnittstelle zwischen Serben, Byzantinern und Osmanen. Wien 2005.

[24] Baranin, Mara, 130–139.

Meines Erachtens bildet der anonyme Θρῆνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως den Schlüssel zur Lösung der Fragestellung.[25] In dieser Wehklage, die in Fünfzehnsilbern verfaßt wurde, wird über die Schrekken, die der Bevölkerung Konstantinopels bei der Eroberung im Jahre 1453 durch die Osmanen widerfahren sind, berichtet. An einer Stelle ist zu lesen, wie die osmanischen Soldaten eine gewisse kyra Eirēnē (ἡ κυρὰ Εἰρήνη) von einem Turm zerrten, vor die Befestigung schleppten, sie entkleideten und entehrten.[26]

Ohne auf den Wahrheitsgehalt der Wehklage im allgemeinen eingehen zu wollen, da dies im Rahmen dieses spezifischen Beitrages zu weit führen würde, ist festzustellen, daß es in der Überlieferung der Griechen nach 1453 die Tradition einer als Leidensfigur bezeichneten Eirēnē gegeben hat, die real oder erfunden gewesen sein kann, was jedoch an dieser Stelle nicht ausschlaggebend ist. Entscheidend ist die Existenz der Figur – gewissermaßen eines Sinnbildes des Leidens und des Leides.

Dies wiederum erlaubt meines Erachtens folgende Rekonstruktion im Hinblick auf die Geliebte Mehmeds II., wobei ich betonen möchte, daß es sich hierbei um eine Hypothese auf der Basis der vorhandenen, spärlichen Quellen handelt.

Zunächst ist festzustellen, daß an der Zuverlässigkeit der Berichte des Chalkokondylēs und des Angiolello nicht gezweifelt werden muß, da beide Zeitgenossen Mehmeds II. waren, die durchaus Zugang zu Informationen des osmanischen Hofes in Konstantinopel gehabt haben könnten. Die Geliebte des osmanischen Sultans war Griechin. Ihr Name ist nicht überliefert, und genau an dieser Stelle beginnt die Verzahnung zweier Persönlichkeiten. Es ist dies die Verzahnung einer in den Quellen belegten, anonymen Frau griechischen Ursprungs und einer legendenhaften Frau griechischen Ursprungs namens Eirēnē, deren gemeinsame Geschichte zum Sinnbild der Grausamkeit Meh-

---

[25] Ediert in: G. Th. Zōras, Περὶ τὴν ἅλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Athēnai 1959, 250–253.

[26] Zōras, Περὶ τὴν ἅλωσιν, 253:
… Τί πίκραν, πόσην συμφορὰν εἶχεν ἡ Τρίτ᾽ ἐκείνη,
τί θλῖψιν καὶ ἀδημονιὰν εἶχεν ἡ κυρὰ Εἰρήνη,
ὅταν τὴν ἐκατέβαζαν Τοῦρκοι ἀπὸ τὸν πύργον,
ὅταν τὴν ἐκατάσυραν ἔσω ἀπὸ τὸ κάστρον,
ὅταν τὴν ἐξεζώνασιν εἰς τὸ Κατουνοτόπι,
ὅταν τὴν ἐξεγύμνωναν, κ᾽ ἤτουν νὰ τὴν ὑβρίσουν. …
Siehe dazu den Kommentar von Agostino Pertusi: Pertusi, Caduta, II 486–487.

meds II. in der Literatur der Renaissance wurde, wie dies am Schluß der *Novella X* des Matteo Bandello nachzulesen ist:

> … *Potete adunque vedere che in Maometto non era amore né pietá. Ché se piú non voleva trastullarsi con la greca, non la deveva il barbaro crudele ammazzare.* …[27]

Gewissermaßen wurde das Schicksal einer Frau unter dem Namen einer anderen Frau nach Italien und damit in das Europa der Renaissance transportiert, um dadurch bis in unsere Tage erhalten zu bleiben.

[27] Brognoligo, Bandello, 143.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 225–287

Alexander Zäh

Ergebnisse einer kunsthistorischen Forschungsreise in Anatolien

*Nachträge zu den Bänden 4, 7 und 8 der Tabula Imperii Byzantini (Akrotērion, Leontopolis, Kalabatia, Apollōnia)**

Einleitung

Die vom Verfasser im September 2005 in Anatolien durchgeführte Reise stand im Zeichen der beabsichtigten kommentierten Wieder-

* Abgekürzt zitierte Literatur: Belke, Isaura = K. Belke, Von Isaura zu Leontopolis, in: B. Borkopp – Th. Steppan (Hrsg.), ΛΙΘΟΣΤΡΩΤΟΝ. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte – Festschrift für Marcell Restle. Stuttgart 2000, 5–16.— Belke, Prokop = K. Belke, Prokops *De Aedficiis*, Buch V, zu Kleinasien. *Antiquité Tardive* 8 (2000) 115–125.— Benndorf – Niemann = O. Benndorf – G. Niemann, Reisen in Lykien und Karien. Wien 1884.— Butler = H. C. Butler, Early Churches in Syria. Fourth to Seventh Centuries. Princeton 1929 [Nachdruck: Amsterdam 1969].— *DOS* 39 = A. E. Laiou (Ed.), The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century, Vols. 1–3 (*DOS* 39). Washington 2002. Vgl. dazu die Rezension: W. Treadgold, *The American Historical Review* 109.1 (2004) 239 f.— Hild, Bistümer = F. Hild, Die lykischen Bistümer Kaunos, Panormos und Markiane, in: ΛΙΘΟΣΤΡΩΤΟΝ, wie oben, 107–116.— *Ist Forsch* = Istanbuler Forschungen.— Jüthner = J. Jüthner [et al.] (Hrsg.), Vorläufiger Bericht über eine archäologische Expedition nach Kleinasien, unternommen im Auftrage der Gesellschaft zur Förderung Deutscher Wissenschaft Kunst und Kultur in Böhmen von J. Jüthner, F. Knoll, K. Patsch, H. Swoboda. Prag 1903, 44–50, Fig. 12–16, Stadtplan.— Swoboda – Keil – Knoll = Deutsche Gesellschaft der Wissenschaften und Künste für die Tschechoslowakische Republik in Prag / H. Swoboda – J. Keil – F. Knoll (Hrsg.), Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien. Ergebnisse einer im Auftrage der Gesellschaft von Julius Jüthner, Fritz Knoll, Karl Patsch und Heinrich Swoboda durchgeführten Forschungsreise. Brünn-Prag-Leipzig-Wien 1935.— Krautheimer = R. Krautheimer, Early Christian and Byzantine Architecture. New Haven – London [4]1986.— *OEANE* = The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, Vols. 1–5. Oxford 1997.— Ovadiah = A. Ovadiah, Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn 1970.— *QFA* = Quaderni Friulani di Archeologia, Udine.— Rott = H. Rott, Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien. Leipzig 1908.— Ruggieri,

herausgabe des grundlegenden Strzygowski-Buches „Kleinasien. Ein Neuland der Kunstgeschichte". Viele der hier behandelten Denkmäler sind bis auf den heutigen Tag nicht genauer untersucht worden. Einige sind, wie die Koimesiskirche in İznik-Nikaia, untergegangen oder in höchstem Maße zerstört, wie es am Beispiel des Oktogons von Isaura Palaia (Leontopolis) unten noch ausgeführt werden soll. Es galt nun diesen für die christliche kleinasiatische Kunstgeschichtsschreibung wichtigen Bau in seinem heutigen Zustand festzustellen, um bisher hierzu gemachte Aussagen zu bestätigen und gegebenenfalls zu ergänzen. Ein weiteres wichtiges Ziel der Reise war die weitere Untersuchung des Ruinenorts von Kalabatia, dem Hafenort von Sidyma, an der westlykischen Küste[1]. Hier galt es, sich weiter mit den in der

Golfo = V. Ruggieri, Il golfo di Keramos dal tardo-antico al medioevo bizantino. Catanzaro 2003.— Ruggieri, Karacaburun = V. Ruggieri, Il sito bizantino a Karacaburun e i "Sette Capi" (Licia). *OCP* 65 (1999) 279–305. Sarre = Fr. Sarre, Reise in Kleinasien. Sommer 1895. Forschungen zur seldjukischen Geographie und Kunst des Landes. Berlin 1896.— Spratt – Forbes = T. A. B. Spratt – E. Forbes, Travels in Lycia, Milyas, and the Cibyratis, in company with the late Rev. E. T. Daniell, Vol. I–II. London 1847.— Strzygowski = J. Strzygowski, Kleinasien. Ein Neuland der Kunstgeschichte. Leipzig 1903.— *TAM* II.1 = E. Kalinka (Hrsg.), Tituli Asiae Minoris […], Vol.II.1, Tituli Lyciae […]. Wien 1920.— *TIB* 4 = K. Belke – M. Restle, Galatien und Lykaonien. *TIB* 4. Wien 1984.— *TIB* 5 = F. Hild – H. Hellenkemper, Kilikien und Isaurien. *TIB* 5.1–2. Wien 1990.— *TIB* 7 = K. Belke – N. Mersich, Phrygien und Pisidien. *TIB* 7. Wien 1990.— *TIB* 8 = H. Hellenkemper – F. Hild, Lykien und Pamphylien. *TIB* 8.1–3. Wien 2004.— Tsuji = Sh. Tsuji (Hrsg.), The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey) – The First Preliminary Report. *Memoirs of the Faculty of Letters,* Vol. XXXV. Osaka 1995.— Vita Nicolai Sionitae = Die Vita Nicolai Sionitae. Griechischer Text übersetzt und kommentiert von H. Blum. Bonn 1997.— Wulf, Akören = U. Wulf, Akören. Zur Stadtplanung und Wohnarchitektur zweier Siedlungen in Kilikien, in: G. Brands – H.-G. Severin (Hrsg.), Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung. Symposion vom 14. bis 16. Februar 2000 in Halle. Wiesbaden 2003, 299–307, Taf. 116–125.— Winfield – Foss = D. Winfield – C. Foss, Byzantine Fortifications. An Introduction. Pretoria 1986.— Zäh, Typologie = A. Zäh, Zur Typologie kirchlicher Architektur im südwestlichen Kleinasien. Maintal ²2004.— Zäh, Chiesa = A. Zäh, La Chiesa del Porto di Kalabatia in Licia Occidentale e i suoi Affreschi. *QFA* 11 (2001) 193–211.— Zäh, Siedlungen = A. Zäh, Zur Entwicklung byzantinischer Küstensiedlungen im südwestlichen Kleinasien / Lo sviluppo degli insediamenti bizantini nell' Asia Minore sudoccidentale. *QFA* 13 (2003) 175–233.

[1] Die weitere Erforschung und der Schutz dieses Ortes und anderer byzantinischer Ruinenorte an den Küsten des Vilayets Muğla, etwa von Ala Kilise in Karien, soll in Zusammenarbeit mit Professor Dr. Adnan Diler von der Universität Muğla erfolgen. Für kontinuierliche, bewährte Unterstützung in Anatolien geht mein herzlicher Dank an die Familien Dr. Cahit und Dr. Celal Taşangil (Bursa – Güvercinlik).

Hafenkirche erhaltenen Fresken sowie mit der Aufnahme eines Planes der Siedlung, die offenbar im gleichen Zeitraum wie die Kirche – möglicherweise ein wenig früher – entstanden ist, auseinanderzusetzen. Etliche bisher nur vorläufige Erkenntnisse und Ergebnisse konnten damit nun verbessert oder korrigiert werden. Die vertiefende Beschäftigung mit den fragmentarisch erhaltenen Wandmalereien dieser Kirche und der Deutung des hier erkenntlichen Bildprogramms erschien vor dem Hintergrund der äußerst gefährdeten Lage des völlig abgelegenen Denkmals an der westlykischen Küste und der Schwierigkeit seines zukünftigen denkmalpflegerischen Schutzes von besonderer Bedeutung[2].

Eğridir (auch Eğirdir) – Akrōtērion[3]

Die hier noch von Hans Rott erwähnten und angetroffenen Überreste zahlreicher wohl byzantinischer Kirchen auf der heute mit der Stadt durch einen Damm verbundenen Insel „Nisi" (νησί, heute: Yeşil- oder Nis Adası, vgl. Fig. 1)[4] sind allesamt nicht mehr erhalten und sollen spätestens nach 1945 untergegangen sein.

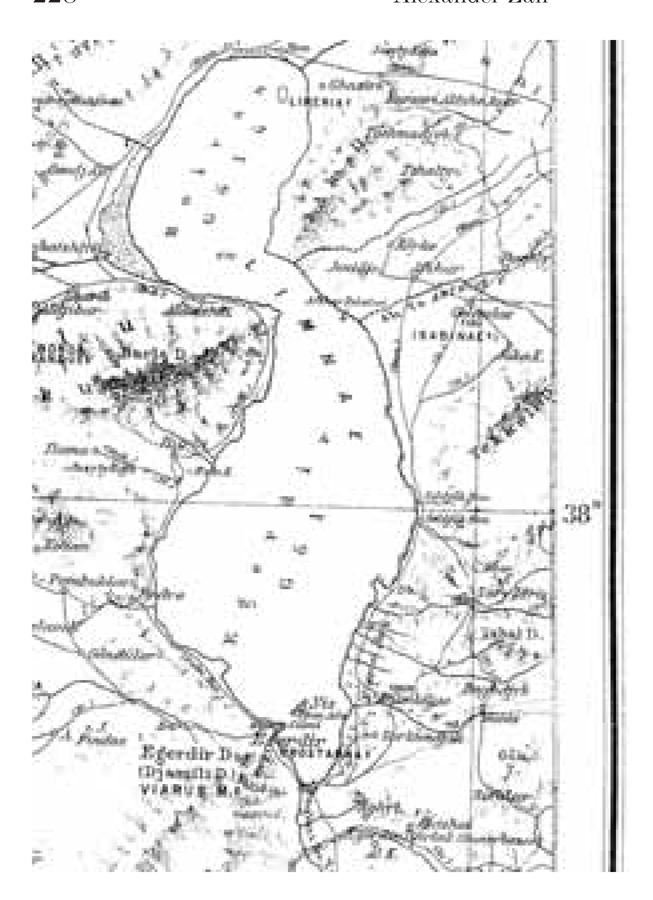
So soll die mittelalterliche „Hagios Stephanos"-Kirche[5], nach Aussage der Einwohner, vom heutigen Areal der Schule überbaut sein. Dieses Bauwerk war einst, dem Grundriss nach zu urteilen, eine mit Fresken ausgemalte einschiffige Kreuztonnenkirche mit Kuppel und war damit den „komnenischen" Kirchen (11./12. Jh.) in der Burg von

[2] In diesem Zusammenhang möchte ich mich für die freundliche Einladung von Professor Dr. Dieter Korol, am 1. Juni 2005 und am 10. Januar 2006 an das Institut für Christliche Archäologie der Universität Münster zu kommen und im Rahmen des dortigen Forschungskolloquiums über diese Kirche und die zugehörige Siedlung zu referieren, recht herzlich bedanken. Die erste Einladung und die anregende anschließende wissenschaftliche Diskussion in Münster haben mich letztendlich dazu bewogen, den Ort nach meinem ersten Besuch im September 1996 im September 2005 erneut aufzusuchen.

[3] Vgl. *TIB* 7, 179 f., Abb. 122, 124–127.

[4] Rott 85 ff. Dieser erklärt, von angeblich einst 18 [!] seien noch vier Kirchenbauten existent: 1. die Stephanskirche; 2. eine Kirche des Hl. Theodor; 3. die Kirche der Hl. Erzengel Michael und Gabriel – sowie 4. eine Kirche der Heiligen Eudokia. Das wenig später als das „Neuland" erschienene Werk Rotts kann als gute Ergänzung zu Strzygowskis Arbeit angesehen werden und präsentiert im Gegensatz zu dieser eigens von Rott bereiste und erforschte Denkmäler. Vgl. dazu auch Strzygowski, Vorwort V.

[5] Vgl. Rott 86–91, Abb. 26–28.



1 Eğridir mit Insel Nisi, nach R. Kiepert, Karte von Kleinasien, Blatt CII (1905)

Kalon Oros (Alanya) direkt verwandt[6]. Ebenso existiert die ehemalige Basilika mit dreiapsidialem Abschluss, die als Moschee genutzt wurde, nicht mehr; sie sei „um 1948" durch die neue Ortsmoschee ersetzt worden. Lediglich eine größere postbyzantinische Kirche, eine dreischiffige Basilika mit einer außen polygonal abschließenden Hauptapsis und vier Holzpfeilern pro Arkade, hat sich am Ende des Uferkorsos, in leicht erhöhter Lage – im Norden der kleinen Insel – erhalten (Abb. 1–4). Ob die türkische Bezeichnung „Ajios Stefanos Kilisesi" gerechtfertigt ist, lässt sich bisher nicht belegen[7]. Möglich wäre hier

[6] Vgl. Rott 87, Abb. 27. S. Lloyd – D. S. Rice, Alanya. London 1958, 34 ff., Figs. 15, 16, 18, 19. *TIB* 8, Abb. 146, 149, 151. Zu diesem Bautypus vgl. besonders: H. M. Küpper, Bautypus und Genesis der griechischen Dachtranseptkirche (*VTIB* 6 [1996]) 51 ff., Taf. 17.

[7] Jedenfalls sollen 1922/23 aus „Nisi" umgesiedelte Griechen, nach Aussage der heutigen Einwohner, noch sehr lange Zeit ihre ehemaligen türkischen Nachbarn

eine Identifizierung mit einer auch von Friedrich Sarre erwähnten anderen späteren „Stephanskirche“, der diesen angeblich mehrfach umgebauten Bau dem 14. Jh. zurechnen will[8]. Der Bautypologie nach zählt die Kirche allerdings zum weit verbreiteten Basilikal-Typus der osmanischen Zeit (18.–19. Jh.) mit Holztonne über dem Naos und einem Dachstuhl über dem Kirchengebäude[9]. Der Bau hat eine polygonale Hauptapsisummantelung (Abb. 3, 4). Dass die Säulen mit ehedem aus Holz geschnitzten korinthischen Kapitellen bekrönt waren, wird nur noch durch ein mäßig erhaltenes Beispiel an der zweiten nordwestlichen Säule der Nordarkade illustriert. Bemerkenswert erscheint hier auch die sehr interessant gestaltete Arkade, die mit aus Holz gearbeiteten elliptischen Bögen errichtet wurde (Abb. 2)[10]. Des weiteren hat sich in der Kirche eine Holzempore mit einer Treppe erhalten (Abb. 2, 3). Der Dachstuhl sowie die Empore wurden jüngst (1993) begrüßenswerter Weise

---

und ihren alten Heimatort regelmäßig besucht haben. Denkbar wäre, dass man nun den Namen der prominenteren alten Kirche, die offenbar in der Nähe gelegen war, auf diesen größeren neuzeitlichen Bau übertragen hat.

[8] Sarre 151 „Die zweite auf Nis befindliche Kirche, gleichfalls dem Heiligen Stephanos geweiht, ist jüngeren Datums und stammt wohl frühestens aus dem XIV. Jahrhundert; sie hat bis in das vergangene Jahrhundert hinein Umbauten und Veränderungen erfahren und ist architektonisch von geringem Interesse.“

[9] Zur Typologie des osmanischen Kirchenbaustils vgl. A. Zäh, Aspekte der anatolischen Kirchenkunst im Osmanischen Reich. Ein Beitrag zur kunsthistorischen Grundlagenforschung. *WZKM* 94 (2004) 247–297 (& 1 Abbildungs-CD). Die christlich osmanische Architektur hat bisher keinen Eingang in die osmanische Architekturgeschichtsschreibung gefunden. Verf., wie oben, 247 f. Vgl. zudem: G. Godwin, A History of Ottoman Architecture. London 1971 [Nachdruck 2003]. Zu dieser Problematik nun auch Z. Kuban, Considerations on the Definition of Ottoman Architecture, *Electronic Journal of Oriental Studies* IV (2001) [= M. Kiel – N. Landman – H. Theunissen (Eds.), Proceedings of the 11th International Congress of Turkish Art, Utrecht – The Netherlands, August 23–28, 1999], No. 28, 1–28. “Online“ unter: http://www2.let.uu.nl/Solis/anpt/ejos/EJOS-IV.0-text.htm abrufbar. Neuere Beiträge zum Thema auch von M. S. Pekak, in: Araştırma Sonucları Toplantısı, Ankara [= *AST*]: *AST* 15 (1997) [1998] 1–41; *AST* 16 (1998) [1999] 25–48; *AST* 18 (2000) [2001] 61–74 (freundliche Mitteilung von Herrn Dr. Martin Dennert, Freiburg). Vgl. auch Verf., Warum Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte geblieben ist. *Acta Historiae Artium* 47 (2006) 321–334.

[10] Ganz ähnlich findet sich dieses Detail bei Arkaden griechisch-osmanischer Bürgerhäuser in Arta, Griechenland ausgeführt. Vgl. A. K. Orlandos, Παλαιὰ ἀστικὰ σπίτια τῆς Ἄρτης. *ABME* 2 (Athen 1936) 185 ff., 187 (Abb. 9). Zahlreiche weitere Beispiele aus griechischen Häusern, vor allem farbig bemalter Holzarkaden in dieser Art bei: M. Garides, Διακοσμητική ζωγραφική Βαλκάνια – Μικρασία 18ος–19ος αιώνας. Athen 1996, Abb. 100, 112, 114, 119.

renoviert, obwohl das Bauwerk nun ungenutzt erscheint. Ob das kirchliche Zentrum, das die Insel Nisi aufgrund der durch die Überlieferung bekannten vielen Kirchenbauten zweifelsohne war, als das regelmäßig bis in das 12. Jh. belegte Bistum Limenai der Kirchenprovinz Pisidia, bzw. als „Limnōn Polis", angesprochen werden kann, wie es Hirschfeld 1879 vorgeschlagen hat, wäre neben den belegten Monumenten (vgl. nun auch unten) auch aufgrund der Wortbedeutung durchaus möglich, die ja auf die Lage des Bistums im oder an einem See Bezug nimmt[11]. Der Ortsname Akrōtērion, von dem sich der heute gebräuchliche Name ableitet, könnte sich auf den markanten Berg im Süden der Siedlung[12] oder aber auch auf die Zitadelle selbst beziehen, die ja an exponierter erhöhter Stelle über dem Seeufer errichtet wurde.

Die Zitadelle von Eğridir

Ein frühe flüchtige Erwähnung der bisher unzureichend dokumentierten Burg[13] im Zentrum der gemäß dem Bericht des Ibn Battūta im 14. Jh. prosperierenden Siedlung „Akrīdūr"[14] finden wir beim franzö-

---

[11] *TIB* 7, 328 f. Norbert Mersich verweist hier mit dem benachbarten Beyşehir Gölü auf eine weitere Möglichkeit das Bistum anzusetzen. Eine nicht identifzierte Siedlung in der Nähe dieses Sees oder auf einer seiner Inseln, die den Charakter eines Bistums gehabt haben könnte, lässt sich bisher archäologisch allerdings nicht nachweisen, sodass m. E. Hirschfelds Theorie nicht völlig zu verwerfen ist. Hirschfeld macht zusätzlich auf die griechische Pluralform des Namens aufmerksam, um darauf hinzuweisen, dass der See noch in osmanischer Zeit eine Doppelidentität bewahrt hatte und der nördliche Teil als Hoiran Gölü und der südliche Teil als Eğridir Gölü bezeichnet wurde. Daraus leitet er auch den gleichlautenden antiken Namensvorschlag "Limnai" für den See ab. Dem wird von Richard Kiepert mit der Angabe „Limnae" auf der Kleinasienkarte gefolgt. Vgl. dazu Fig. 1. J. Darrouzès, Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Paris 1981, 212, 360. G. Hirschfeld, Vorläufiger Bericht über eine Reise im südwestlichen Kleinasien III. [Teil 3]. *Monatsbericht der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, März 1879, 304, Routenkarte. F. V. J. Arundell, Discoveries in Asia Minor, Including a Description of the Ruins of Several Ancient Cities, and especially Antioch of Pisidia, Vol. I–II. London 1834 [Nachdruck 2003] I, 336. Zu den bescheidenen Relikten am Beyşehir-See vgl. nun C. Foss, Byzantine Responses to Turkish Attack – some sites of Asia Minor, in: I. Ševčenko – I. Hutter (Eds.), Aetos. Studies in honour of Cyril Mango. Stuttgart – Leipzig 1998, 158 ff., Taf. 32 (Figs. 6–7).

[12] Arundell, I, wie oben, 336 f., Fig. [Plate „Lake of Egerdir", gegenüber p. 328].

[13] Abbildungen des Südwestabschnitts der Mauern bisher nur bei S. S. Yiğitbaşı, Eğirdir – Felekâbad Tarihi. İstanbul 1972, 59 (Foto). Sarre 142 (Foto), Taf. 61.

[14] H. A. R. Gibb, The Travels of Ibn Battūta, A.D. 1325–1354, Vol. II [Vol. I–III, 1958–1971]. Cambridge 1962, 422 ff.

sischen Reisenden Sieur Paul Lucas, der den Ort „*Igridy*“ im Jahre 1714 besuchte[15]. Was diese mittelalterliche Stadtbefestigung bzw. Zitadelle anbelangt, eine langrechteckige nach Norden zum See hin orientierte Befestigungsanlage auf einer Landzunge, die sich mit zahlreichen Türmen erhalten hat und die den heutigen Damm und die Insel Nisi durch ihre Lage am Beginn des Damms gegen das Festland im Südwesten abriegelte (vgl. Fig. 1, Abb. 5), ist zu überlegen, ob sie, auf einer früheren Anlage gebaut, nicht in wesentlichen Teilen im letzten byzantinischen Zeitraum entstanden sein mag, um die byzantinische Siedlung auf der Insel Nisi zu decken. Die Burg wäre dann in ihrer ursprünglichen Planung nicht etwa der seldschukischen Epoche zuzurechnen, wie dies bisher geschah. Das Bauwerk war einst wohl komplett durch einen Graben, der über eine Zugbrücke überquert werden konnte, von der Reste anscheinend noch im 19. Jh. erhalten waren, vom Festland abgetrennt[16]. Die meisten Reisenden berichten ohne Beleg, dass die Burg bzw. das „Kastell“[17] angeblich unter Sultan Aladdin Kaikobad I. (ʻAlāʼ al-Dīn Kayqubād I., 1219–1237) errichtet worden sei[18]. Die seldschukische Baukunst zeichnet sich allerdings in den meisten Fällen durch eine gegenüber der Zitadelle von Eğridir

[15] P. Lucas, Troisième Voyage du Sieur Paul Lucas, fait en 1714 etc. par ordre de Louis XIV. dans la Turquie, L'Asie, Sourie, Palestine, Haute et Basse-Égypte etc. Rouen 1719 [Wiederherausgegeben von der *Société Française d'Étude du XVIIIe siècle,* présenté par H. Duranton als « Troisième Voyage du Sieur Paul Lucas dans le Levant. Mai 1714 – Novembre 1717 », Saint-Étienne 2004, 92 f.].

[16] Arundell, I, wie oben, 333 „In approaching the castle, we passed over what had once been a drawbridge […].” Sarre 148, erwähnt „Wie man noch deutlich erkennen kann, war hier die Landzunge durch einen Graben durchstochen, so dass die Festung eine vollständige Insel bildete.“

[17] Sarre 148, Taf. 61. R. Kiepert, Karte von Kleinasien, Blatt CII (1905), „Castel“ – vgl. Fig. 1. Rott 85.

[18] Rott 85, „Keck springt eine Landzunge in den See hinaus, auf der einst der größte Seldjukensultan Ala Eddin Kai Kobad I. ein Kastell mit starken Mauern erbaute“. Sarre 148, „Die Mitte der sich weit in den See erstreckenden Landzunge nehmen die Trümmer des Kastells ein, dessen Erbauung dem größten aller seldjukischen Sultane, dem Ala Eddīn Kai Kobād I., zugeschrieben wird.“. W. J. Hamilton, Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia Vol.I–II. London 1842 [Nachdruck 1984], I, 481 “At the extremity of the promontory above mentioned a rocky point trends into the lake, on which are the ruins of a substantial and picturesque Saracenic castle, built by Sultan Aladdin of Iconium”. Arundell, wie oben, 334 „[…] this castle was probably erected also by the Seljukian sultans.“. Im Volksmund wird die Burg offenbar „Timürlenk Kalesi“ genannt. Vgl. Yiğitbaşı, wie oben, 61. Diesen alten Reiseberichten folgt auch *Encylcopédie d'Islam* ² II (1965) 709 s. v. Eğridir (J. H. Mordtmann – Fr. Taeschner).

völlig unterschiedliche, hochqualitative massive Hausteinbauweise – bzw. Hausteinverschalung – aus, welche etwa an den bekannten anatolischen Karavansaray-Anlagen[19] – oder einfach anhand der seldschukischen Baudenkmäler vor Ort selbst (Han, „Dündarbey"-Medrese)[20] – nachvollzogen werden kann. Teile der Portalornamente des Hans wurden möglicherweise in osmanischer Zeit im Nordtor des Platzes zwischen „Dündarbey"-Medrese (Mai/Juni 1238) und der „Hizirbey"-Moschee (14. Jh.) verbaut[21]. Auch ist aufgrund der bisher bekannten inschriftlichen Überlieferung überhaupt keine Bautätigkeit dieses Sultans in Eğridir bekannt, unter seinem Sohn (Kay Khosru II. 1237–1246) wurde allerdings die Medrese errichtet[22]. Lediglich der Han könnte aufgrund bautypologischen Vergleichs möglicherweise in der Regierungszeit Kayqubāds I. entstanden sein[23]. Selbst nach der Niederlage der Seldschuken gegen die Mongolen am Köse Dağı 1243 erlitt diese hohe Baukunst keine wesentliche Einschränkung[24]. Ab der Mitte des 13. Jhs. wurde Eğridir Hauptstadt der Dynastie des Türkstammes der Ḥamīd – Oğulları, die nun auch Felekābād genannt wurde[25]. Vor

---

[19] K. Erdmann, Das anatolische Karavansaray des 13. Jhs. I. Teil: Katalog Text – Katalog; Abbildungen (Bde. 1–2). *Ist Forsch* 21 (1961). Ders. – H. Erdmann, II. Teil: Die Baubeschreibung; Die Ornamente. *Ist Forsch* 31 (1976).

[20] H. Crane, Notes on Saldjūq Architectural Patronage in Thirteenth Century Anatolia. *Journal of the Economic History of the Orient* 36 (1993) 1–57, 38, erwähnt fälschlich, dass der Han des Ortes auf 1238 datiert sei. Nur die Medrese des Ortes ist verbindlich in dieses Jahr zu datieren. *Encyclopédie d'Islam* ²II (1965) 709, wie oben. Erdmann I, wie oben, Katalognr. 18, 125 f., Abb. 232–235. Erdmann II (1976), wie oben, Taf. 39–47. Rott 85 [Han]. Sarre 145 f., Taf. 64, 65 [Medrese]. A. Kuran, Anadolu Medreseleri I. Ankara 1969, kommt nicht auf die Medrese zu sprechen (freundlicher Hinweis von Herrn Dr. Gierlichs, Berlin). Der von einem Wandelgang umgebene Innenhof der Medrese stammt erst aus den Jahren 1301/02. Vgl. zur seldschukischen Baukunst allgemein auch *OENAE* 1 (1997) 135 ff., s. v. „Anatolia in the Islamic Period" (R. P. Lindner). Verf. gibt den zum Verständnis wichtigen Hinweis, dass nämlich „The monumental constructions of the Seljuks, superior in number and quality, and size to Byzantine Anatolian Architecture, reflect the wealth of their society; […]." Vgl. zu den materiellen kulturellen Hinterlassenschaften allgemein und anschaulich auch T. Talbot-Rice, Die Seldschuken. Köln 1963.

[21] Erdmann I, wie oben, 126, Abb. 233–235 (Fotos vom Tor) spricht hier in älterer Terminologie von „Taş Medrese" und „Ulu Camii". Sarre 147 (Fig. oben); 145 (Foto des Tors).

[22] Vgl. zur Festungsbautätigkeit dieser beiden Sultane Crane, wie oben, 8 ff., 20 f. (Note 33), 26 ff.; Sohn: 33.

[23] Erdmann I, wie oben, 126.

[24] Crane, wie oben, 22 f.

[25] *Enzyklopaedie des Islam* II (1927) 265 f., s. v. H̱amīd (J. H. Mordtmann).

allem der in Eğridir besonders gut erhaltene südliche Mauerabschnitt mag deshalb nicht wirklich seldschukischer Provenienz sein. Eine Planaufnahme der Burg liegt bisher nicht vor. Möglich erscheinen größere Umbauten und Reparaturen jedoch etwa nach der Belagerung und Einnahme von „Akrīdūr“ samt der Insel Nisi durch Timur Lenk Anfang Februar oder März 1403[26] in der osmanischen Epoche[27]. Besonders interessant erscheint in diesem Zusammenhang nun die typisch byzantinische Mauertechnik an der Südmauer der Befestigungsanlage. Von dieser haben sich etliche Türme und große Abschnitte ihrer Mauern erhalten. In diesem südlichen Abschnitt steht ein Polygonalturm, dem nach Osten eine Öffnung in der Mauer – eine Pforte – folgt[28]. Des weiteren befinden sich hier, weiter nach Osten orientiert, ein Rundturm sowie ein weiterer kleinerer Polygonalturm; die drei Fensteröffnungen wurden mit Ziegelsteinbögen geschlossen (Abb. 7). Ebenso mit Ziegelsteinen wurden die Fenster nachträglich einheitlich zugemauert. Dieser Mauerabschnitt weist einen früheren aus Spolien zusammengesetzten Unterteil (Abb. 6)[29] und einen offenbar erst in einer späteren Bauphase ausgeführten Aufsatz auf, der hier aus einem besonders regelmäßig und sorgfältig ausgeführten Ziegel-Kästelmauerwerk[30] besteht. Je ein kleinerer Haustein ist hier sorgfältig von senkrecht und waagerecht angeordneten Flachziegeln eingefasst, was den kästelartigen Gesamteindruck der so regelmäßig horizontal ausgeführten Steinlagen erzeugt. Weiter östlich des Turms mit den zugesetzten Fensteröffnungen schließt an das Kästelmauerwerk ein offenbar späterer Bruchsteinabschnitt der Mauer an. Das Kästelmauerwerk lässt sich auch im unteren Bereich des Tores feststellen. Der Turm mit den Fenstern könnte als „Wohnturm“ angesprochen werden. Vergleiche lassen sich etwa zu ähnlichen Türmen der mittelalterlichen Stadt-

---

[26] Vgl. *Encyclopédie d'Islam* ² II (1965) 709, wie oben. *Enzyklopaedie des Islam* II (1927) 4, s. v. Egerdir (J. H. Mordtmann).

[27] Beste Beschreibung dieses osmanischen Bauzustands mit etlichen schon durch Sarre nicht mehr vorgefundenen Details bei Arundell, wie oben.

[28] Vgl. Sarre, Taf. 61

[29] Vgl. in dieser Art etwa die Mauern des nicht all zu weit entfernten, nordwestlich gelegenen, Sōzopolis. Winfield – Foss 139 f., 289 (Fig. 14).

[30] Zum Begriff – hier „Kästelwerk“ – genannt, vgl. W. Karnapp, Die Stadtmauer von İznik (Nicaea). *IstForsch* 9 (1938) 8 f., Abb. 1. Im Englischen wird diese Technik mit dem französischen Terminus „*cloisonné*“ umschrieben. Vgl. Winfield – Foss 262 (Fig. 1.b).

mauer von Konstantinopel ziehen[31]. Ganz ähnlich mit Ziegelbögen sind die Fenster am sog. „Palast“ von Syllaion geschlossen, zweifelsohne ein Bauwerk mittelbyzantinischen Ursprungs[32]. Die in der seldschukischen Wehrarchitektur vorkommenden sog. Pavillontürme mit weitaus größeren Fenstern sind architektonisch diesen kleineren byzantinischen Baustrukturen nicht vergleichbar[33]. Das Ziegel-Kästelmauerwerk begegnet in dieser Art bei zahlreichen anderen byzantinischen Vergleichsbeispielen[34]. In der Exaktheit und Art der Ausführung ist der Mauerabschnitt am ehesten einem „komnenischen“ Mauerabschnitt aus Konstantinopel an die Seite zu stellen[35]. Ein weiteres Argument für die präseldschukische Entstehungszeit der Anlage ist die Tatsache, dass sich die wichtigsten seldschukischen Baudenkmale, der Han und die Medrese des 13. Jhs., weit südlich *extra muros* befinden und in keiner Weise in einem architektonischen Bezug zur Wehranlage errichtet wur-

[31] z. B. “Residential Tower B14: […] of Isaac Angelus 1185–1195”. Winfield – Foss 58, 252 f. (Fig 16).

[32] *TIB* 8, 400 f., Abb. 388–390. C. Foss, The Cities of Pamphylia in the Byzantine Age, in: Ders., Cities, Fortresses and Villages of Byzantine Asia Minor. London 1996, [Aufsatzsammlung – Beitrag IV.], 21, Figs. 3–5.

[33] S. Redford, Landscape and State in Medieval Anatolia. Seljuk Gardens of Alanya, Turkey. *British Archaeological Reports International Series* 893 (London 2000) 56 ff., 57 (Illustration 15). Für die anregende Diskussion zu verschiedenen Aspekten der seldschukischen Baukunst in Anatolien und für zahlreiche Literaturhinweise bedanke ich mich herzlich bei Herrn Dr. Joachim Gierlichs (Berlin).

[34] Diese Mauerwerkstechnik wird bisher hauptsächlich der „komnenischen“ Periode (11.–12. Jh.) zugeschrieben, kann aber auch an vielen späteren byzantinischen Wehrbauten gut nachgewiesen werden. Vgl. Winfield – Foss 56 ff., 68, 76, 258 (Fig. 31), 95 ff., 279 (Fig. 47), 281 (Fig. 52). C. Foss, The Lycian Coast in the Byzantine Age. *DOP* 48 (1994) 5, 17, Figs. 2, 33. C. Foss, Strobilos and related Sites. *Anatolian Studies* 38 (1988) 160, Pl. 16.a. C. Foss, The Defenses of Asia Minor against the Turks, in: Foss, Cities – Fortresses, wie oben, V., 161 ff. (Figs.). Für spätere laskaridische und palaiologische Beispiele des 13. und 14. Jhs. und zum Zustand der Mauern Pergamons in der komnenischen Epoche vgl. nun M. Klinkott, Die byzantinischen Befestigungsanlagen von Pergamon in ihrer Wehr- und Baugeschichte. *Altertümer von Pergamon* XVI.1. Die Stadtmauern, Teil 1. Berlin 2001, 70 f., 73 f., 76, 84 f., 106 (Abb. 8), Taf. 46.5, 46.6. Interessanterweise ist diese Bautechnik für die Komnenenzeit in Pergamon nicht belegt, da offenbar noch genügend größere Spolien als Baumaterial vorhanden waren. Vgl. ebenso ein späteres Beispiel bei C. Foss, Late Byzantine Fortifications in Lydia. *JÖB* 28 (1979) 304–306, Fig. 11 [Beitrag nachgedruckt in Foss, Cities – Fortresses, wie oben, VI.].

[35] Entspricht hier exakt dem sog. „Type I” („zirka 1170“), vgl. Winfield – Foss 68 f. (mit Anm. 93.), 76 (Table I), 258 (Fig. 31).

den – und dieser in gewisser Weise vorgesetzt erscheinen[36]. Aufgrund dieser Überlegungen könnte die Befestigung in wesentlichen Teilen möglicherweise der komnenischen Epoche (vorzugsweise der 1. Hälfte des 12. Jhs.) zugerechnet werden, da byzantinische Kaiser dieser Dynastie viele andere Orte Anatoliens planmäßig befestigt haben[37]. Diese bedeutenden Baumaßnahmen stehen sicher mit der äußerst wichtigen strategischen und infrastrukturellen Bedeutung des Ortes im letzten byzantinischen Zeitraum in Zusammenhang, da der Ort an einer wichtigen und traditionellen Route nach der Mittelmeerküste gelegen war, die zunächst nach Pergē und dann nach Attaleia (Antalya) führte[38].

Isaura Palaia (Leontopolis)

Die in beeindruckender Höhenlage in den Taurus-Ausläufern befindliche und schwer zugängliche Ruinenstätte ist traditionell als „Zengibar Kalesi“ bekannt[39]. Das Bistum erfuhr im 4. Jh. im Zusammenhang mit den Isaurierunruhen einen dramatischen Niedergang und verlor offenbar mit dem Metropolis-Titel auch seine Vorrangstellung in Isaurien. Der Ort wurde unter Kaiser Leon I. (457–474) allerdings wiederbegründet, erhielt die Stadtrechte neu zuerkannt und wurde nach diesem Leontopolis genannt. Die Stadt war zunächst ausdrücklich in der kirchlichen Verwaltung dem Nachbarort Isauropolis („Nea Isaura“) unterstellt und wurde dann aber ab einem unbekannten Zeitpunkt – möglicherweise schon ab dem 6. Jh., frühestens jedoch belegt ab dem 7. Jh. – ein selbstständiges Erzbistum und gehörte zur Kirchenprovinz Isaurien[40]. Leontopolis war damit ein wichtiges christ-

[36] Das Phänomen, dass sich historische türkische Siedlungsplätze häufig abgelegen oder nur am Rande von byzantinischen Wüstungen, Ruinen und Siedlungen neu entwickelten, ist schon an anderer Stelle festgestellt worden. Vgl. V. Höhfeld, Anatolische Kleinstädte. Anlage, Verlegung und Wachstumsrichtung seit dem 19. Jh. Erlangen 1977, 6 ff., Abb. 3–4; 44 ff.

[37] Vgl. dazu: *TIB* 8, 239 ff. *TIB* 7, 111 ff., 118; 382, 387 f., s. v. Siblia (Sublaion), Sōzopolis. Foss - Winfield, Fortifications 145 ff. Foss, Defenses, wie oben. Klinkott, wie oben, 35 ff., 84 f.

[38] Vgl. *TIB* 8, 245 (Abb.), 277 f. („Route 12“) sowie die Kartenbeilage.

[39] Zur Forschungsgeschichte vgl. Belke, Isaura 5 ff. *TIB* 4, 198 ff. *RbK* V (1995) 849 ff., s. v. Lykaonien (K. Belke). Die neuerdings wieder versuchte Identifizierung von „Zengibar Kalesi“ ist m. E. nicht stichhaltig. Vgl. dazu K. Feld, Barbarische Bürger. Die Isaurier und das Römische Reich. *Millennium Studien* 8 (2005) 20 ff., 69 f. Dagegen Belke, a. O.

[40] Belke, Isaura, 14 f. Zu „Nea Isaura“ vgl. auch: *TIB* 4, 180 f.

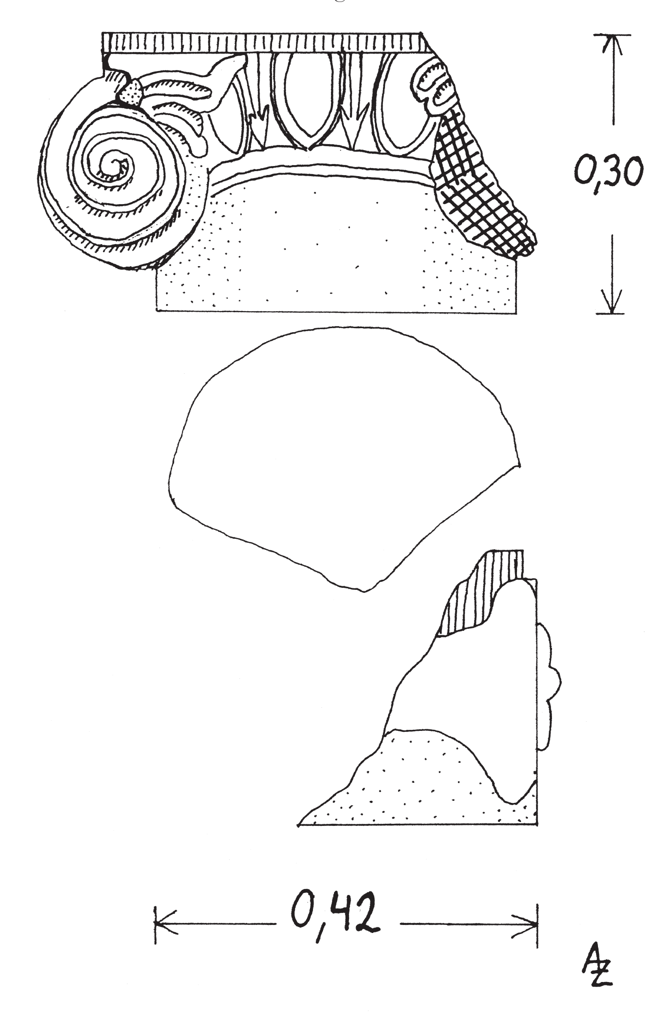
liches Zentrum geworden, in dem vermutlich der berühmte Lokalheilige und Märtyrer – der Heilige Konōn – verehrt wurde[41]. Nachdem man am Siedlungsplateau angelangt ist und den beeindruckenden, schon von weitem sichtbaren Torturm der hellenistischen Stadtmauer hinter sich lässt, erreicht man über die Fundamentreste einer Stoa das Ortszentrum von Isaura mit den Überresten der wichtigsten Bauten. Im Bereich der Stoa stellte der Verfasser ein bemerkenswertes bisher unbekanntes Fragment eines kleinen ionischen Normal-Kapitells fest (Fig. 2), das man dem spätantiken Zeitraum zuordnen möchte. Bisher sind nur wenige Kapitelle aus Isaura überhaupt bekannt gemacht worden[42]. Das relativ stark beschädigte Stück ist qualitätvoll, aber relativ flach aus einem Block aus weißem Marmor mit einem Stück Säulenschaft herausgearbeitet worden und findet in spätantiken Vergleichsbeispielen seine stilistische Entsprechung[43]. Vergleichsbeispiele aus der früheren römischen Kaiserzeit sind wesentlich besser bearbeitet und weisen eine höhere Ornamenttiefe auf – so wie etwa die in einer spätantiken Säulenstraße des 4. Jhs. von Aizanoi in Phrygien wiederverwendeten späthellenistischen bis frühkaiserzeitlichen Kapitelle[44]. Allerdings ist das Nachleben dieser Kapitellform und ihrer di-

[41] Belke, Isaura, 9 f, 14. Eine spätantike, lokale bildliche Doppeldarstellung des Heiligen Konōn als Oranten ist uns durch ein Silberreliquiar überliefert. H. Buschhausen, Frühchristliches Silberreliquiar aus Isaurien. *JÖB* 11/12 (1962/63) 151, Abb. 1.

[42] Ein großes, gut erhaltenes römisch-kaiserzeitliches korinthisches Kapitell aus weißem Marmor wird in der Moschee von Işıkler (Ortsteil 1) verwahrt. Zu den übrigen Kapitellen von Isaura vgl. Swoboda – Keil – Knoll, Abb. 50, 57. Eine originale Fotografie des figürlichen Kapitells (im Gegensatz zur Zeichnung Abb. 57, a. a. O.) im gerade entdeckten Foto-Nachlaß der Expedition in Prag, vgl. unten Anm. 51.

[43] R. Kautzsch, Kapitellstudien. Beiträge zu einer Geschichte des spätantiken Kapitells im Osten vom vierten bis ins siebte Jahrhundert. *Studien zur Spätantiken Kunstgeschichte* 9 (Berlin 1936) 166, Taf. 33 (Abb. 535). Zäh, *WZKM* 94 (2004) wie oben, Abb. 35. Th. Zollt, Das ionische Kämpferkapitell – Definitionsprobleme, in: U. Peschlow – S. Möllers (Hrsg.), Spätantike und byzantinische Bauskulptur. Beiträge eines Symposions in Mainz – Februar 1994. Stuttgart 1998, 59–65, Taf. 17.7. Ähnlich bei den letzten beiden zitierten Beispielen – obwohl im Unterschied ionische Kämpferkapitelle – die ebenso besonders detailliert und stilistisch gut vergleichbar herausgearbeitete Eierstabzone.

[44] K. Rheidt, Aizanoi. Bericht über die Ausgrabungen und Untersuchungen 1992 und 1993. *Archäologischer Anzeiger* 1995, 700 ff., Abb. 11–13, Abb. 23–24. K. Rheidt, Aizanoi. Bericht über die Ausgrabungen, Restaurierungen und Sicherungsarbeiten 1994, 1995 und 1996. *Archäologischer Anzeiger* 1997, 431 ff., Abb. 6 [Übersichtsplan der Säulenstraße]. Vgl. dazu grundlegend: J. J. Herrmann jr., The Ionic Capital in Late Antique Rome. Rom 1988, 21 f., Figs. 16, 70, 143. Vgl. ein gutes römisch-



2 Isaura, Stadtzentrum, Ionisches Kapitell (5. Jh. ?)

versen Varianten in der Spätantike bisher nur mit wenigen Vergleichsbeispielen dokumentiert worden[45].

Nicht nur durch die erhaltenen Denkmäler, sondern auch durch die schriftliche Überlieferung ist für die Spätantike eine besondere Produktivität von Bauleuten aus Isaurien verbürgt, die im Übrigen in

provinzielles Vergleichsbesipiel mit wesentlich elaborierteren Eckpalmetten, die viel deutlicher in die Eierstabzone hereinreichen, bei Th. Drew-Bear – J. Koder, Ein byzantinisches Kloster am Tmolos. *JÖB* 38 (1988) 199, Abb. 1.

[45] Herrmann jr., wie oben, 21 f., Figs. 173–178.

Syrien, Palästina und sogar in der Hauptstadt Konstantinopel wirkten[46]. Vor dem Hintergrund der historisch belegten urbanen Stagnation für Isaura im 4. Jh.[47] ist das Stück damit vielleicht dem 5. Jh. zuzuordnen. Das kirchliche Zentrum von Isaura begann nördlich des in christlicher Zeit umgebauten und möglicherweise als Baptisterium genutzten „Hadriansbogens"[48]. Als wesentliches Merkmal dieses Umbaus erscheint heute ein in christlicher Zeit in die Südfassade geschickt eingefügter Bogenschlussstein mit einem bildhauerisch detailliert herausgearbeiteten Kreuz (vgl. Abb. 8)[49]. Dies führte bei einem der frühesten Besucher im ausgehenden 19. Jh. dazu, dass eine ursprüngliche Zuweisung des Bogens an Kaiser Hadrian aufgrund der vor dem Bauwerk – offenbar in Sturzlage – befindlichen Bauinschrift des Architravs zumindest für problematisch gehalten wurde und man in dem Bauwerk zunächst ein spezifisch christliches erkennen wollte[50]. Nicht weniger als acht Kirchenbauten sind bisher in Isaura bekannt[51], wozu man nun noch ein weiteres neuntes Bauwerk zählen darf, das bisher übersehen wurde.

---

46 C. Mango, Isaurian Builders, in: P. Wirth (Hrsg.), Polychronion. Festschrift für Franz Dölger zum 75. Geburtstag. Heidelberg 1966, 358–365.

47 Vgl. Belke, Isaura 11.

48 Swoboda – Keil – Knoll 135, Abb. 44, 54, 55, 56.

49 Swoboda – Keil – Knoll Abb. 54 [= Jüthner, Fig. 14], zeigt dieses Detail nicht.

50 J. R. S. Sterrett, The Wolfe Expedition to Asia Minor. *Papers of the American School of Classical Studies at Athens* 3 (1884–1885). Boston 1888, 113 "But it is difficult to explain the presence of the following inscription in honor of Hadrian at this arch, which is certainly christian."[!]; [Inschrift] No. 188 "Epistyle blocks [4 Stück; "A–D"] lying immediately in front of the gateway leading to the ancient church". Vgl. dazu die Inschriften-Konkordanz bei Swoboda – Keil – Knoll 69. Erstmals wurde die Inschrift von Hamilton, wie oben Anm. 16, II., 486 (No. 427) – dem Wiederentdecker von Isaura Palaia – 1842 publiziert, der diese möglicherweise noch am Bau selbst fand, vgl. ebenda 334 f.

51 Vgl. Swoboda – Keil – Knoll 133 ff., Stadtplan [identisch mit: Jüthner, Stadtplan und *RbK* V (1995), Abb. 18 (Repro)]. *TIB* 4, 199. In freundlicher Zusammenarbeit mit Herrn cand. phil. Jan Kostenec (Prag) konnten im Mai 2006 umfangreiche Nachlaßunterlagen dieser Expedition in Prag ermittelt werden; dazu zählen zwei Briefnachlässe der Jahre 1902–1909 sowie 1927–1935 und zahlreiche teilweise unpublizierte Originalfotografien aus dem Expeditionsalbum. Die Herausgabe dieser Unterlagen soll an anderer Stelle erfolgen.

Unbekannte Kirche im Ortszentrum

Unmittelbar im Ortszentrum, wenige Meter nordöstlich der sog. „Hauptkirche“[52], befindet sich eine weitere größere Kirchenruine, deren Grundriss zu einer ehemals dreischiffigen frühchristlichen Basilika zu ergänzen ist (vgl. Abb. 8, Abb. 10–11). Ob die bisher nicht weiter beschriebenen Mauern im historischen Stadtplan von Isaura aus dem Jahre 1903 (erneut 1935 publiziert)[53] diesen Bau bezeichnen sollen, ist unklar – auch die vorhandene Apsis dieser Ruine ist hier nicht vermerkt. Wesentliche Merkmale für die Identifizierung dieser stark verschütteten und schlecht erhaltenen Ruine sind die im Osten vorhandene weite außen rund abschließende Apsis, mit zwei Basisplatten für die Aufstellung der das Apsisfenster ehemals in drei Öffnungen unterteilenden Doppelsäulen (Abb. 11) sowie im westlichen Teil die noch *in situ* anstehenden Türgewände des zentralen Eingangs in den Naos (Abb. 10). Ansonsten erweist sich die Ruinenstelle als unübersichtliches Trümmerfeld, das vielleicht zum Zeitpunkt der ersten Untersuchungen völlig überwachsen war, weshalb der Bau bisher nicht untersucht wurde. Von hier aus gelangt man in wenigen Gehminuten bergaufwärts zur Ruinenstätte des imposant direkt auf einem Bergrücken errichteten „Okotogons von Isaura“, einer achteckigen Zentralkirche, die einst mit einer weiten Apsis im Osten abschloss. Diese stand vielleicht in Zusammenhang mit dem für Isaura anzunehmenden Kult um den Lokalheiligen Konōn.

Der aktuelle Befund des Oktogons und Überlegungen zur Rekonstruktion

Der Zentralbau wurde offenbar direkt auf anstehendem Fels einer nördlich gelegenen Anhöhe über dem Ortszentrum von Isaura errichtet und aus sorgfältig behauenen Kalksteinen zusammengefügt (Abb. 13, 14). Eine von den ersten Bearbeitern vermerkte zweistufige Fundamentplattform (vgl. Abb. 15)[54] lässt sich aufgrund des hohen Grades

[52] Swoboda – Keil – Knoll 133, Abb. 58

[53] Jüthner 44–50, Fig. 12–16, Stadtplan.

[54] Jüthner 48, Fig. 15 (ergänzter Grundriss gezeichnet von Architekt Fritz Knoll 1903 = Strzygowski, Abb. 64 [nach Knoll]). Swoboda – Keil – Knoll 135, Abb. 60 (ergänzter Grundriss und Längsschnitt und Aufriss mit Maßangaben = Belke. *RbK* 5 [1994], Abb. 6). Vgl. auch F. Knoll, Das Oktogon bei Ulu Bunar (Isaura), in: Strzygowski 91–93, Abb. 64–66. Josef Stzrygowski ersuchte ab dem 30. Oktober 1902, von Graz aus, schriftlich um die Genehmigung an, Zeichnungen Knolls

der Verschüttung und der fortgeschrittenen Zerstörung der Ruine momentan nicht nachweisen (vgl. Abb. 14). Im Gegensatz dazu ist aber wenige Meter vor der Eingangstür im Westen des Baus eine in nord-südlicher Richtung verlaufende Anreihung von Hausteinen zu erkennen, die möglicherweise als das Fundament eines Annexbaus, wahrscheinlich einer Vorhalle gedeutet werden könnte (vgl. Abb. 12, 14). Zwei möglicherweise noch *in situ* befindliche Quader dieser Vorhalle (?) zeigt die meines Wissens bisher einzige veröffentlichte Fotoaufnahme[55]. Die Ruine war zur Zeit ihrer ersten Untersuchung zu Beginn des 20. Jhs. noch wesentlich besser erhalten als heute, denn auf dieser einzigen Fotografie sind auch noch die Fenstergewände der Südwestseite des Oktogons im Bild erkenntlich, die heute komplett abgeräumt ist (vgl. Abb. 13). Aufgrund dieser historischen Untersuchungsergebnisse wurden ohne Befunddarstellung zwei ideal ergänzte Rekonstruktionen des Grundrisses veröffentlicht (eine davon = Abb. 15)[56]. Der momentane Zustand des Bauwerks erscheint seit dem letzten wissenschaftlichen Besuch im Jahre 1978 im Wesentlichen unverändert[57]. Die Ruine ist stark verschüttet, und die Apsis im Osten ist heute so gut wie komplett zerstört. Auch sind die Anfang des 20. Jhs. noch vorhandenen Fenstergewände mit offenbar damals teilweise noch *in situ* befindlichen Doppelsäulen, auf denen sich Anwölbermonolithe befanden[58], die zumindest teilweise noch von Bogenmonolithen (vgl. Abb. 19.1) geschlossen waren, und Teile eines auch im Inneren umlaufenden Gesimses bis 1978 komplett abgeräumt worden. Es konnten bei der nun erfolgten Begehung erstmals etliche Bausteine des Oktogons dokumentiert werden[59] (Abb. 17–20). Die zentrale Eingangstür in der

---

von den wichtigsten Kirchenbauten in seinem gerade abgeschlossenen Kleinasien-Werk abdrucken zu dürfen. Die Genehmigung wurde umgehend erteilt. Briefwechsel, Expeditions-Nachlaß, Prag, a. O. Erstmals detailliert angesprochen wurde der Bau von Davis, der diesen allerdings für einen "great octagonal trullo" hielt, aber der noch tesserae in der Ruine fand, die eine ehemalige Mosaikausstattung nahelegen (E. J. Davis, Life in Asiatic Turkey […]. London 1879 [Nachdr. 2005], 415 f.).

[55] Vgl. Swoboda – Keil – Knoll, Abb. 59. Originalabzug des Fotos, Expeditions-Nachlaß, Prag, a. O.

[56] Darstellung a.): Jüthner, Fig. 15. Strzygowski, Abb. 64. Darstellung b.): Swoboda – Keil – Knoll, Abb. 60 [= *RbK* V (1995), Abb. 6].

[57] Vgl. Belke, *RbK* V (1995), wie oben, 827 „Der Bau hat seit den Untersuchungen Knolls weiter gelitten". Für die Übersendung von Fotos des damaligen Zustands der Ruine bedanke ich mich herzlich bei Herrn Doz. Dr. Klaus Belke (Wien).

[58] Vgl. Strzygowski, Abb. 65, 66. Swoboda – Keil – Knoll, Abb. 60.

[59] Die Umzeichnungen erfolgten nach Fotografien.

Westfassade war einst von einem profilierten Türrahmen eingefasst, von dem sich noch wenig *in situ* befindet (Abb. 17.6). Etliche Fragmente dieses Türrahmenprofils liegen westlich vor dem Gebäude (vgl. Abb. 14). Annähernd über die ganze Ruine verstreut befinden sich kleinere und kleinste Fragmente der Doppelsäulen, die einst die Fenster des Baus unterteilten (vgl. Abb. 14, Grundriss „DSF 1–7"; Abb. 17.3, 17.4). Drei der einst wohl vier Doppelsäulen[60], die das Apsisfenster unterteilten, befinden sich direkt östlich vor der Apsis in Sturzlage und sind vollständig erhalten (vgl. Abb.14, Grundriss „DS 1–3", Abb. 19.2., 20). Durch den Befund wird klar, dass die Doppelsäulen, die für das Apsisfenster (Abb. 19.2, 20) verwendet wurden, ein wenig größer als die der übrigen Fenster gewesen sind (Abb. 19.3, 19.4). Diese Fenster des Oktogons wurden offenbar durch monolithe Bogenbau- bzw. Schlusssteine eingedeckt (vgl. Abb. 19.1, 16). Besonders bemerkenswert ist der Fund bisher unbekannter, sehr stark verwitterter Kapitelle aus rötlichem Kalkstein, von denen zwei Typen nachgewiesen werden können (vgl. Abb. 17.2, 17.4). Das kleinere Kapitell mag möglicherweise zu einem Fenster der weiteren aufgehenden Architektur gehört haben (vgl. Abb. 16). Dazu passte vielleicht ein aufgesetzter Anwölberbaustein für Fensterbögen (Abb. 17.5). Das größere Exemplar könnte, bedingt durch den Fundort vor der Kirche, zur möglicherweise hier vorhandenen Vorhalle oder aber auf die Säulen im Inneren gehört haben. Ein fragmentiertes Säulenpostament (mit einer nutähnlichen Einkerbung, die möglicherweise zur Einlassung von Schrankenplatten diente)[61] der Säulenstellung im Inneren findet sich im östlichen Naos der Kirche (Abb. 17.3). Eine Basisplatte einer weiteren Säule mit geringerem Durchmesser fand sich im Westen des Naos (Abb. 17.7), möglicherweise ebenso zu der schon erwähnten anzunehmenden Fensterunterteilung im oberen Lichtgaden gehörig (Abb. 16). Ein für Rekonstruktionsüberlegungen besonders interessanter Baustein ist ein Bogenanwölberbaustein, der sich westlich der Fundamente der möglichen Vorhalle befindet (vgl. Abb. 14, Abb. 17.1). Dieser war wahrscheinlich aufgrund seiner Größe nicht den Fensterkonstruktionen[62], sondern einem Bogen zugehörig, der entweder zur hier anzunehmen-

[60] Vgl. Swoboda – Keil – Knoll, Abb. 60

[61] Schon erwähnt von Swoboda – Keil – Knoll 135 „Die beiden der Apsis gegenüber stehenden Postamente zeigen Einarbeitungen für ein Gitter, welches zum Abschlusse der Apsis gegen den übrigen Raum gedient haben dürfte."

[62] Diese Bausteine sind durch Strzygowski, Abb. 65, 66 und Swoboda – Keil – Knoll, Abb. 60 dokumentiert und müssen wesentlich kleiner gewesen sein, da sie

den Vorhalle oder zu den im Inneren zu vermutenden Bögen der Säulenstellung des Oktogons gehört haben könnte. In ähnlicher Verwendung werden solche Bausteine in ganz Syrien und Mesopotamien, aber auch in den verwandten Kunstgebieten von Kilikien, Isaurien und Lykaonien im 5. und 6. Jh. als Anwölberbausteine für Apsisfenster- oder Arkadenbögen (für die ich hier stellvertretend die Westfassade von Alahan Manastır oder die Fassaden von Binbir Kilise – „Kirche 1“ nenne) oder Gewölbebögen (ebenso „Binbir Kilise 1“) verwendet[63]. Bemerkenswert ist in Kalabatia allerdings eine keilförmige Ausarbeitung auf der Unterseite, die hier auf eine anzunehmende Unterlage bzw. Basis schließen lässt, auf die dieser Baustein aufgesetzt wurde[64]. Möglicherweise war ein Kämpfer über einem Kapitell so bearbeitet. Abschließend fanden sich etliche recht flache und zu den Schauseiten profilierte Bausteine, die wohl umlaufenden Gesimsen angehörten, von denen je zwei konvexe runde Typen (Abb. 18.3, 18.4), aber auch dazu passende außen gerade abschließende Typen (Abb. 18.1, 18.2) festgestellt werden konnten. Möglicherweise wurden die konvexen runden Bausteine für die Außenfassaden-Verzierung verwendet – vorzugsweise für das Umlaufen des Apsisrunds (vgl. hierzu u. a. Binbir Kilise – Apsis Nr. 7) – und die geraden Profilbausteine ebenso für die Fassade und für den Innenraum, wie dies die Umzeichnung des damaligen

---

auf den Doppelsäulen (vgl. Abb. 19.3 und Abb. 19.4) mit einem Durchmesser von nur ca. 0,21cm auflagen.

[63] Gute Aufnahmen dieser bei diesen beiden Kirchen besonders gut *in situ* nachzuvollziehenden konstruktiven Details bei M. Gough (Hrsg.), Alahan. An Early Christian Monastery in Southern Turkey. *Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts* 73. Toronto 1985. A. Grabar, Byzantium. From the Death of Theodosius to the Rise of Islam. London 1966, Figs. 65, 70, 71. *RbK* 1 (1966) 690 ff. (Lit.), s. v. Binbirkilisse (M. Restle). Vgl. gute Bilder auch im Internet unter: http://www.artandarchitecture.org.uk s. v. „Alahan“ [17 Fig.; im März 2006], „Binbir Kilise“ [6 Fig.]. Zur dieser weitverbreiteten Technik vgl. ebenso die Zusammenstellung bei H. Glück, Der Breit- und Langhausbau in Syrien auf kulturgeographischer Grundlage. *Zeitschrift für Geschichte der Architektur,* Beiheft 14 (Heidelberg 1914) 57 ff., Abb. 24.

[64] Quadratische Abarbeitungen in dieser Art finden sich bei fast identisch gearbeiteten Anwölberbausteinen und sind an den Arkaden der frühesten syrischen Kirchen vom Ende des 4. Jhs. nachzuweisen, etwa an der Basilika von Harab Šams. Ch. Strube, Die „Toten Städte“. Stadt und Land in Nordsyrien während der Spätantike, Mainz 1996, Abb. 40, 56–57. J. Odenthal, Syrien. Köln [7]1994, Abb. 44. E. M. Rupprechtsberger, Aspekte der spätantiken und frühislamischen Zeit in Syrien, in: Ders. (Hrsg.), Syrien. Von den Aposteln zu den Kalifen. Mainz 1994, wie unten, 218, Abb. 10. Krautheimer Fig. 98. Butler 31 ff.

Befunds dokumentieren mag. Ein im Westen des Oktogons befindlicher Gesimsblock (Abb. 18.5) gehörte möglicherweise zu einem innen über den Fenstern angelegten Gesims[65]. Aufgrund der vielen noch in der Ruine anzutreffenden flachen Ziegelfragmente[66] ist davon auszugehen, dass die Kirche einst einen offenen Dachstuhl aus Holz, der mit Dachziegeln eingedeckt war, hatte und somit ein Zeltdach besaß.

Kunsthistorische Einordnung, Datierung, Funktion

Oktogonalbauten begegnen im spätantiken Kontext zum einen als Mausoleen und Kirchen, zum anderen als Baptisterien[67]. Samuel Guyer hat erstmals zusammenfassend auf die Bedeutung der wenigen erhaltenen kleinasiatischen Zentralbauten und hier vor allem auf deren Verwandtschaft zu den bekannten Denkmälern in Jerusalem und Palästina hingewiesen[68]. Im christlichen Zusammenhang geht dieser Bautypus auf monumentale heute zumeist nicht mehr vorhandene bauliche Vorbilder des 4. Jhs. zurück, wie diese u.a. in Antiochia in Syrien, aber auch in Kleinasien selbst existierten[69]. In diesem Zusammenhang möchte ich nun zusätzlich auf die späteren Oktogone von Kaisareia (*Caesaraea Maritima*)[70] und das auf dem Berg Garizim südlich von Nablus befindliche aufmerksam machen, welches von Kaiser Zēnōn (474–491) als Marienkirche errichtet wurde[71]. Besonders interessant ist nun jedoch auch der Vergleich mit dem Oktogon, das über dem sog. „Haus des Petrus" in Kapernaum in Galiläa ca. in der Mitte des 5.

---

[65] Vgl. Swoboda – Keil – Knoll, Abb. 60.

[66] Auch bestätigt durch Swoboda – Keil – Knoll 136.

[67] Vgl. dazu die typologische Zusammenstellung von A. Khatchatrian, Les baptistères paléochrétiens. Paris 1962.

[68] S. Guyer, Die Bedeutung der christlichen Baukunst des inneren Kleinasiens für die allgemeine Kunstgeschichte. *BZ* 33 (1933) 78 ff.; 313 ff. Vgl. hier besonders: 3. Die Denkmalskirchen des Heiligen Landes und das innerkleinasiatische Oktogon, 88 ff. Vgl. allgemein auch Ovadiah und M. Restle, Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens (*VTIB* 3) (*Denkschriften,* phil.-hist. Klasse, 138). Wien 1979. Ein weiteres kleinasiatisches Oktogon mit bisher ungeklärter Bauchronologie ist nun aus Lykien bekannt gemacht worden, es ist der Bau von Gülmez Asarı. Vgl. *TIB* 8, 551f. R. Jacobek, Das Territorium der Stadt Limyra in frühbyzantinischer Zeit. *JÖB* 42 (1992) 289, 291 f., Fig. 3.

[69] F. W. Deichmann, Das Oktogon von Antiochia. Heroon-Martyrion, Palastkirche oder Kathedrale? *BZ* 65 (1972) 40–56. A. Birnbaum, Die Oktogone von Antiochia, Nazianz und Nyssa. *Repertorium für Kunstwissenschaft* 36 (1913) 181–209.

[70] *OEANE* 1 (1997) 399 ff. (Lit.), Fig. 1–2, s. v. Caesaraea (K.G. Hollum).

[71] Krautheimer 156 f., Figs. 118–120. Ovadiah 140 ff. (Lit.), Pl. 57 (Fig. 143).

Jhs. gebaut wurde[72]. Der Durchmesser beträgt hier ca. 16,50 m – der Bau von Isaura hat einen Innenraumdurchmesser von ca. 15,00 m[73]. Abweichend von der hier vorliegenden reinen und freien Oktogonalform, die eben hauptsächlich im syrisch-palästinensischen Gebiet verbreitet war und zu der dieser Bau gehört, lassen sich in Kleinasien auch noch kombinierte Bauformen nachweisen, die zum oktogonalen Gesamtkonzept auch ein kreuzförmiges Element in ihrem Grundriss mit aufnehmen[74]. Auf die spezielle Bedeutung des Zentralbaus im allgemeinen und des Oktogons im speziellen Sinne einer Memorialkirche hat besonders André Grabar durch seine 1943–1946 vorgelegte einschlägige dreibändige Monographie hingewiesen[75]. Ein im Detail unbestimmtes Oktogon – möglicherweise ein unserem Bau verwandtes Gebäude mit ähnlichen Ausmaßen (Durchmesser ca. 15 m) aus dem 5. Jh. – befand sich einst über dem Mariengrab in Jerusalem[76]. Nicht jede Oktogonalkirche ist aber zwingend als Grabkirche anzusehen, wie dies die schon oben erwähnte Marienkirche auf dem Berg Garizim beweist. Eines der heute am besten erhaltenen, von der Größe und Entstehungszeit vergleichbaren, Oktogone ist die südsyrische St. Georgskirche von Ezraa, die im Jahre 515 errichtet wurde[77]. Verschieden sind hier allerdings die quadratische Ummantelung des Baus sowie die Verwendung von acht Pfeilern – genau wie in Kapernaum – anstatt der hier belegten Achter-Säulenstellung. In Kleinasien war der Pfeilertypus bei Oktogonen ebenso verbreitet, wie es die heute verschwundenen Oktogone von Akçadağ und Sivasa anschaulich zeigen[78]. Der Bau des Oktogons von Isaura ist möglicherweise im Zusammenhang mit der Wiedererlangung der Stadtrechte von Isaura unter Kaiser Leōn I. zu sehen. Der Bau diente möglicherweise der Verehrung des in dieser

---

[72] *OEANE* 1 (1997) 416 ff. (Lit.), 420 (Fig.), s. v. Capernaum (S. Loffreda).

[73] Swoboda – Keil – Knoll Abb. 60.

[74] Guyer, wie oben, 104, Abb. 6–7. Strzygowski 74 ff., Abb. 62 ; 141, Abb. 108

[75] A. Grabar, Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, Vol. 1–2. Paris 1946; Vol. 3 [Planches, Paris 1943 !]. Vgl. auch *Encyclopedia of Early Christianity* (^{2}1997) 730 ff. s. v. Martyrion (G. T. Armstrong). *RAC* 12 (1983) 420 ff., s. v. Grabbau – B. *Christlich* (K. Stähler).

[76] P. F. Dunkel, Das Mariengrab, *Das Heilige Land* 76 (1932) 13–21 (Fig.). Krautheimer 75, Anm. 14 [S. 465]. Ovadiah 96 f., Pl. 42 (Fig. 88). Grabar, Vol. 1, wie oben, 312, 365 f. (Fig.).

[77] Butler, 121 ff. J.-M. Dentzer, Siedlungen und ihre Kirchen in Südsyrien, in: Rupprechtsberger 1994, wie oben, 91 ff., Abb. 3.2. Odenthal, Syrien, wie oben, Abb. 18.

[78] Restle, *VTIB* 3, 74 ff. Abb. 142–144, Plan 46. Zu Sivasa vgl. auch Rott, 249 ff.

Gegend wirkenden bekannten spätantiken Lokalheiligen Konōn. Ob der Heilige allerdings an diesem Ort auch seine spätere Ruhestätte fand – er wurde zunächst in seinem vier km entfernten Geburtsort Bidana bestattet – und ob er in dem Bau möglicherweise in einer in den Fels getriebenen (oder wie auch immer angelegten) Krypta oder an anderer Stelle im Kirchengebäude nachträglich bestattet wurde[79] und der Bau damit nicht nur als ein Martyrion, sondern sogar als die Grabeskirche des Heiligen anzusprechen wäre[80], ist ohne weitere archäologische Sondagen nicht zu klären. Jedenfalls soll der Boden des Oktogons von Isaura zumindest in einem Bereich mit Fußbodenplatten aus Kalkstein ausgelegt gewesen sein[81]. Es wäre deshalb besonders interessant, auch die neugefundene Basilika im Ortszentrum (vgl. oben) auf einen möglichen Zusammenhang mit dieser Fragestellung zukünftig archäologisch zu untersuchen. Besonders Friedrich Wilhelm Deichmann hat nämlich immer wieder auch auf die Existenz der Memorial- und Martyrions-Basilika und damit auf eine mögliche andere bauliche Erscheinungsform neben dem Zentralbau hingewiesen[82]. Auf eine bauliche Erweiterung in einer späteren Bauphase deuten die Fundamentreste im Westen der Kirche hin. Wie viele spätantike Oktogonalbauten – etwa die schon erwähnte Marienkirche auf dem Berg Garizim – zeigen, wäre eine hier hingehörende Vorhalle mit einer Pfeiler- oder Säulenstellung gut denkbar. Das Oktogon von Kapernaum war offenbar ehedem komplett von einer Säulenportikus umgeben (vgl. Grundriss). Ob dies auch hier in Isaura der Fall gewesen sein könnte, muss zunächst ungeklärt bleiben. Der relativ weite Abstand der Fundamentplatten vom Kernbau des Okotogons von Isaura spräche möglicherweise dafür, eine solche Annahme zumindest weiter zu überprüfen. Durch diese Vorlage des augenblicklichen Zustands der wenigen baulichen Überreste des Oktogons wird trotzdem deutlich, dass der Baustil der bisher untersuchten Kirchen von Isaura, die aus sauber behauenen Hausteinquadern zusammengesetzt waren und die auch, durch den Befund des Oktogons belegt, über Profilgesimse und Konsolen an den Fassaden verfügten, klar mit dem nordmesopota-

---

[79] Vgl. Belke, Isaura 14.

[80] Zu den Charakteristika vgl. auch *RAC* 12 (1983) wie oben, 424 f.

[81] Swoboda – Keil – Knoll 135.

[82] F. W. Deichmann, Märtyrerbasilika, Martyrion, Memoria und Altargrab, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung* 77 (1970) 144–169. F. W. Deichmann, Rezension R. Krautheimer [= Krautheimer]. *BZ* 65 (1972) 105, Anm. 13. [Kurze Bemerkung zum palästinensischen Kunstkreis].

misch-syrischen Kunstkreis verwandt war. Im Detail konnte hier bisher allerdings keine aufwändiger gearbeitete und gestaltete Bauskulptur (etwa typische Kapitelle oder Ornamentik) nachgewiesen werden, wie uns diese etwa in Alahan Manastır begegnen, obwohl auch dieses Bauwerk von der Bautechnik her und damit auch chronologisch wesensverwandt erscheint. Möglicherweise entspricht dieser beobachtete Mangel aber eher den ebenso schlicht gestalteten spätantiken Bauten, die uns in einigen Bauten des Ruinengebiets von Binbir Kilise gegenüber treten, die auch dieser Tradition folgen. Typologisch lässt sich der Bau problemlos etwa dem Oktogon von Kapernaum an die Seite stellen und gehört somit in das 5. Jh. Dieses bedeutende kleine Oktogon ist quasi ein Nebenprodukt der Entwicklung weitaus monumentalerer Baustrukturen aus dem Orient – die teilweise über Emporen verfügten – und weist damit den Weg zu Bauten wie dem Felsendom in Jerusalem oder San Vitale in Ravenna im Okzident.

Kalabatia

Die Ortslage und Identifizierung von Kalabatia, dem antiken und spätantiken Hafenort der lykischen Polis Sidyma, wurde schon im 19. Jh. anhand des topographischen Abgleichs mit einer überlieferten antiken Küstenbeschreibung sicher bestimmt[83], doch blieb eine Untersuchung der Bauten dieser Stätte bisher aus. Meines Erachtens findet der Ort unter dem Namen „Hiera Panhagia“ auch auf Seekarten des 18. Jhs. Erwähnung[84]. Gewichtige Indizien für diesen neugriechischen Ortsnamen sind das nun genauer festgestellte Bildprogramm in der

[83] Erstmals festgestellt durch Colonel William Martin Leake (1842), vgl. *TIB* 8, 584. Biografisches zu Colonel Leake (1777–1860): J. M. Wagstaff, Colonel Leake and the Classical Topography of Asia Minor. *Anatolian Studies* 37 (1988) 23–35, Plate 2.a [Portrait von Leake]. Carl Ritter zitiert 1859 aus dem heute verschollenen Tagebuch des Posener Gymnasialprofessors Julius August Schönborn, der am 29. Dezember 1847 von einem Abstieg in die Bucht absehen musste: C. Ritter, Die Erdkunde von Asien. Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen […], Bd. IX.2. Berlin 1859, 974.

[84] J. B. B. d'Anville, Les Côtes de la Grèce et l'Archipel. Paris 1756; sowie: Rh. Velestinlis-Pherraios, Χάρτα τῆς Ἑλλάδος […] (Karte von Griechenland), Wien 1797, in : V. Sphyroeras – A. Avramea – Sp. Asdrahas, Maps and Map-Makers of the Aegean. Athen 1985, 186–187, 203. Vgl. zur letzteren Karte auch R. Baumstark (Hrsg.), Das Neue Hellas. Griechen und Bayern zur Zeit Ludwigs I. [Katalog zur Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums in München]. München 1999, 254 f. (= Katalognr. 62; Lit.).

größeren Kirche der Siedlung, das eine zentrale Marienfigur zeigt („Kirche 1“, vgl. Fig. 6, Abb. 25), und datierte Graffiti des 18. Jhs. in der Nebenapsis dieser Kirche (s. u.). Lediglich die Inschriften von Kalabatia sind bisher untersucht und in den *Tituli Asiae Minoris* veröffentlicht worden[85]. Die Ruinen wurden von den wenigen Besuchern des Ortes bisher nur kurz beschrieben. Diesen Schilderungen entnehmen wir, dass sich am Ort lykische Sarkophage[86], Gräber mit Grabinschriften[87], etliche Häuser und eine Kirchenruine[88] befinden sollten. Alle diese Monumente sind noch wegen der besonderen Abgeschiedenheit unverändert am Ort anzutreffen. Der Plan von Hans Rott, den Ort zu Beginn des 20. Jhs. aufgrund der dort von den Österreichern Benndorf und Niemann festgestellten Kirchenruine zu besuchen, konnte von ihm aufgrund einer Handverletzung, die er auf seiner Forschungsreise erlitten hatte, nicht verwirklicht werden[89]. Der Verfasser untersuchte bei einem ersten Besuch 1996 die erwähnte Kirchenruine mit einer ausgemalten Apsis mit den Resten von neun annähernd lebensgroßen Heiligenfiguren in südlicher – wie beschrieben – abgelegener Lage (vgl. Planskizze Abb. 21, „Kirche 1“) und möchte nun einen ersten detaillierteren Gesamtüberblick über die bisher – auch seinerseits – nur kurz vorgestellte Siedlung mit neuen Erkenntnissen zu den Wandmalereien dieser Kirche vorlegen. Es handelt sich bei den Ruinen von Kalabatia, wie bisher vom Verfasser geschildert, zunächst hauptsächlich um die Überreste einer spätantiken Ansiedlung beträchtlichen Ausmaßes[90]. Im Gegensatz dazu wurden diese markanten Ruinen von den ersten Besuchern zunächst für „mittelalterlich“ gehalten, und noch Benndorf und Niemann attestierten „Antikes haben

---

[85] *TAM* II.1, 89–90. A. Diamantaras, Ἐπιγραφαὶ ἐκ Λυκίας. *BCH* 23 (1899) 335.

[86] Spratt – Forbes 19, erwähnen 3 [!] Sarkophage aus Marmor. Zur Typologie lokaler Fundbeispiele lykischer Sarkophage aus Sidyma vgl. S. Dardaine – D. Longepierre, Essai de typologie des monuments funéraires des Sidyma (époques lycienne et romaine). *Ktema* 10 (1985) 219–232.

[87] TAM II.1, wie oben.

[88] Benndorf – Niemann 82 „Abgesondert von der Häusergruppe trafen wir an höher gelegener, geschützter Stelle die Absis einer Basilica, stellenweise waren in der Wölbung noch Mörtelputz und Farbenreste erhalten, unter Anderem ein [!] Heiligenschein erkennbar.“. Da nun zwei Kirchen der Siedlung in ähnlicher Lage festgestellt wurden, ist nicht ganz klar, welcher Bau hier erwähnt wird, vermutlich jedoch die größere, markantere und vor allem besser erhaltene „Kirche 1“.

[89] Rott 73 f.

[90] Zur profanen Bebauung vgl. bisher: Zäh, Siedlungen 186 ff., Figs. 11, 15–16, 18. Zäh, Typologie 72 ff., Abb. 172–174. Zäh, Chiesa Figs. 3, 5–6.

wir nicht gefunden“[91]. Man erreicht diese Küstensiedlung mittels eines dreiviertelstündigen Abstiegs über einen geböschten antiken und relativ gut erhaltenen Serpentinenweg[92]. Die Böschungsmauer besteht teilweise aus recht großen Bruchsteinen, die abschnittsweise relativ sorgfältig übereinander geschichtet erscheinen; da man einheitliches Mauerwerk in soliderer Ausführung vermisst, mag man hier ebenso an ein spätantikes Entstehungsdatum denken. Am Ende des Weges, in Ufernähe der Bucht angekommen, bemerkt der Besucher zunächst einen einst mit einer Tonne eingewölbten zerstörten antiken Grabbau und wenig weiter einen weiten Platz mit einer großen unterirdisch angelegten Zisterne; hier befinden sich auch die Trümmer eines lykischen Sarkophags aus weißem Marmor (darunter der Sarkophagdeckel). Es haben sich weiterhin etliche antike Relikte aus dem klassischen Altertum in der Bucht erhalten, hier hauptsächlich Grabbauten. Besonders bemerkenswert ist hierbei ein seit seiner Entdeckung im 19. Jh. offenbar unverändert erhaltenes Kammergrab mit einer kaiserzeitlichen Inschriftplatte[93]. Dieses Grab befindet sich unmittelbar südlich des Bachlaufs in Ufernähe (vgl. Abb. 21). Von diesem Platz gelangt man in verschiedenen Richtungen zu den unterschiedlichen Bebauungszonen der Ansiedlung, die sich durch die gegebene Topographie und den bisherigen Forschungsstand grob in vier größere Abschnitte einteilen lassen (vgl. Planskizze, Abb. 21, Abschnitte I–IV). Das Aussehen und die Beschaffenheit aller Bauten sind einheitlich. Es handelt sich um die Ruinen teilweise recht großer, profaner langrechteckiger Gebäude sowie um mindestens zwei Kirchen, die aus lokal vorgefundenen Bruchsteinen errichtet wurden. Über dem Verschüttungshorizont der Ruinenfelder stehen die Mauern teilweise noch 5–6 m aufrecht, und einige Details der aufgehenden Architektur wie Tür-, Fenster- und Bogenöffnungen sind gut erhalten (vgl. Abb. 22–24). Teilweise waren die Gebäude im Außen- wie auch Innenbereich verputzt und sogar farbig bemalt. Die Apsiden der Kirchen der Siedlung

[91] Benndorf – Niemann 82.

[92] Der Abstieg lässt sich relativ gut bewältigen, doch sollte der interessierte Besucher für den mühsamen Aufstieg, der für ungeübte Kletterer 1 ½ Stunden und mehr betragen kann, unbedingt ausreichend Trinkwasser mitnehmen. Die Begehung der Ruinen der teilweise direkt über den Steilufern der Bucht angelegten Siedlung ist gefährlich. Besondere Vorsicht gebieten die häufig in die Häuser eingeplanten, oft mehrere Meter tiefen und teilweise verschütteten Zisternen sowie der steile Hangpfad zur „Kirche 1“ im südlichen Bereich der Bucht.

[93] *TAM* II.1, 90, Nr. 250.

waren einst ebenso ausgemalt. Auffällig und für viele Siedlungen dieser Art im südwestlichen Kleinasien charakteristisch sind die in vielen Gebäuden anzutreffenden eingeplanten Zisternen[94]. Die Siedlung an sich wird durch ein in den Sommermonaten ausgetrocknetes Bachbett in zwei Teile geteilt, nämlich in die nördlichen Abschnitte I und II, in denen Überreste von mindestens 19 größeren Gebäudekomplexen (G1–G19) liegen (Fig. 3–4), sowie in die südlichen Abschnitte III und IV (vgl. Abb. 21, Fig. 5). Ein weiteres, heute allerdings zerstörtes Grab mit bisher unbekannter Inschriftenplatte ist im nördlichen Abschnitt I der Siedlung in einem spätantiken Hauskomplex zu finden. In diesem Zusammenhang konnte jetzt vom Verfasser im südlichen Abschnitt IV der Siedlung ein weiterer – allerdings schlecht erhaltener – Apsidenbau gefunden werden, der als zweite Kirche der Siedlung anzusprechen ist.

Abschnitt I

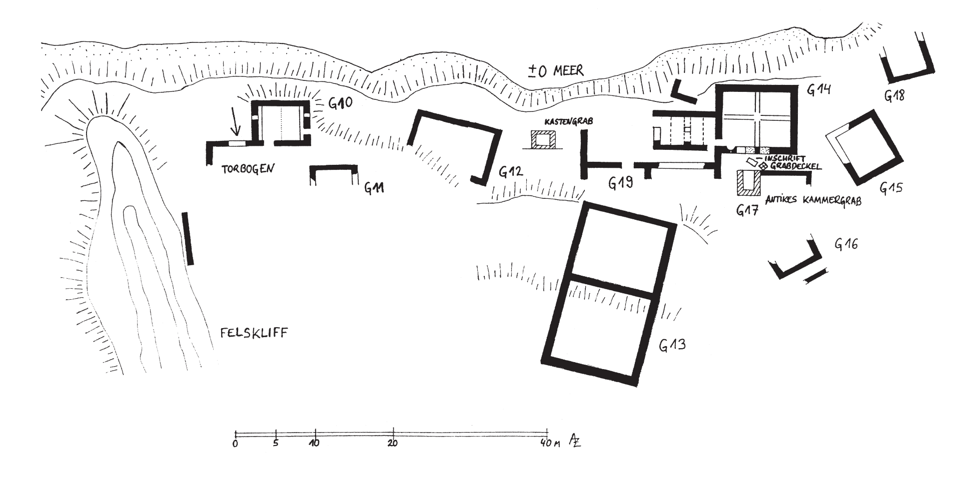
Der nördlichste und im Plan als Abschnitt I (vgl. Abb. 21, Abb. 22, Fig. 3) bezeichnete Teil befindet sich hinter einem Felsrücken und ist über den Mündungsbereich des Bachlaufs und der hier befindlichen kleinen Uferzone aufgrund der Felsen unzugänglich. Man erreicht diesen Bereich über den nördlichen Teil von Abschnitt II der Siedlung. Ein Strand existiert im Siedlungsabschnitt I nicht, da schroff abfallende Felsen hier das Ufer säumen, über dem in schätzungsweise 3–4 m Höhe die hier beschriebenen Bauten stehen. Besonders bemerkenswert ist ein im Süden von Abschnitt I gut erhaltener Torbau[95], dem sich nordwestlich ein Haus mit einer Zisterne anschloss (G 10). Der größte Gebäudekomplex der gesamten Siedlung ist eine in die Hanglage geschickt eingeplante terrassierte Struktur, die durch eine mittlere Mauer in zwei Teile getrennt ist (G13). In den beiden nordöstlich gegen den Hang orientierten Stützmauern ist eine Reihe von Balkenlöchern erkennbar. Ob und wie diese Gebäude einst eingedeckt gewesen sind, bleibt zunächst fraglich. Aufgrund der Größe und Ausdehnung dieses Gebäudes (ein Rechteck mit zwei Kammern von weit mehr als 20 x 10 m Ausdehnung) ist hier im Vergleich mit anderen antiken Gebäuden, die in Lykien nachgewiesen sind (etwa die Granarien des Hadrian in Andriakē und Patara)[96], an die Möglichkeit eines Kom-

---

[94] Vgl. dazu den Katalog bei Zäh, Siedlungen 198 ff.

[95] Zäh, Siedlungen, Fig. 18 = Zäh, Typologie, Abb. 174 = Zäh, Chiesa, Fig. 6.

[96] Vgl. zu diesen Bauten, die meist in einem Atemzug mit dem heute nicht mehr erhaltenen justinianischen Getreidespeicher auf Tenedos erwähnt werden: *TIB* 8,



3 Kalabatia, Siedlung, Abschnitt I

plexes für die Lagerung oder Zwischenlagerung von landwirtschaftlichen Produkten wie Holz, Getreide von den lykischen Hochebenen, Oliven oder Wein zu denken. Direkt in Ufernähe befinden sich die Überreste eines größeren Hauses, welches über eine Gasse von Nordosten her durch eine Tür ins erste Obergeschoß betreten werden konnte (G14). Das Haus ist durch seine besonders gut erhaltene nach Nordosten orientierte Giebelfassade mit einem Doppelfenster besonders auffällig (Abb. 22). Gegen Südosten hat das Haus in seinem Erdgeschoß eine weitere Türöffnung. Unmittelbar nördlich dieser Türöffnung befindet sich in der Ostwand eine halbrunde Brunnennische mit einer Röhrenöffnung aus Ton. Über dieser Tür sind noch im Innenraum im Türbogenfeld (Lünette) Reste einer Innenraumbemalung (großes rotes Chi-Ro Monogramm?) wahrnehmbar[97]. Nach Südosten schloss sich ein weiteres Gebäude an, das einst mit mindestens zwei Tonnengewölben (mit ehemaligen Scheitelachsen von SW nach NO) eingedeckt war. Noch weiter südlich folgte ein weiterer Gebäudekomplex mit einer nach Südwesten gerichteten Türöffnung (G19). Direkt gegenüber der zur Gasse gerichteten Türöffnung des Hauses (G14), auf der gegenüberliegenden Seite der hier beginnenden Gasse, befindet sich ein weiteres antikes, nun zerstörtes Kammergrab, das in frühbyzantinischer Zeit in eine hier befindliche Hausruine eingeplant wurde. Die

115, 436, 784 sowie Belke, Prokop 115 ff.

[97] Vergleichbare ebenso rot angelegte Malereien auf weißem Grund in dieser Art in Häusern auf Gemiler Adası. Vgl. Tsuji, 120 ff., Ill. 6, 7, 9.

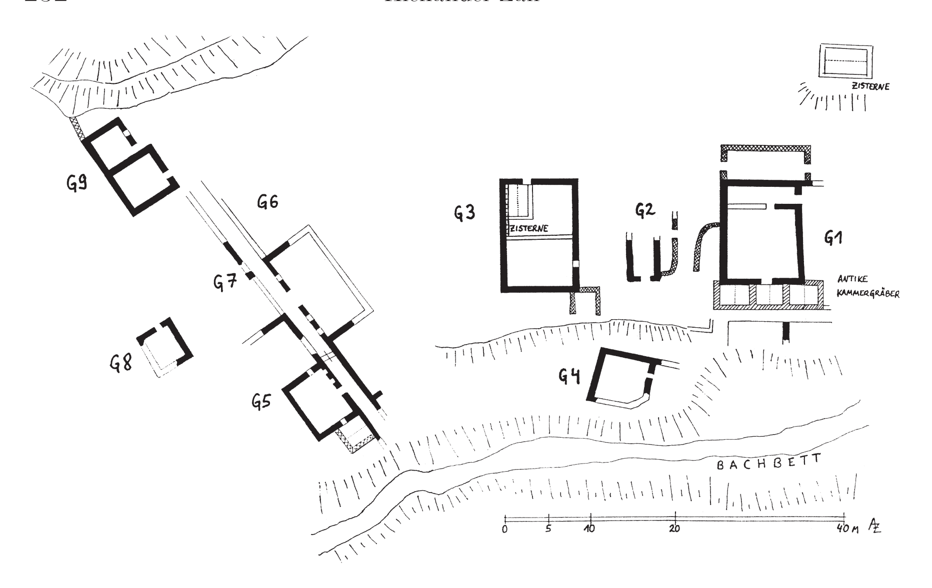
Stirnplatte des Grabes wurde mit einer achtzeiligen bisher unpublizierten Inschrift versehen und findet sich in Sturzlage direkt in der Gasse[98]. Dem Charakter und der Form der Buchstaben nach entspricht die Inschrift in etwa der schon publizierten des Kammergrabs am Bachlauf (Inschrift = *TAM* II.1, Nr. 250) und gehört damit in die römische Kaiserzeit (ca. 2. Jh.). Unmittelbar daneben liegt die recht einfach verzierte Verschlussplatte der Grabkammer aus weißem Marmor. Diese quadratische Platte zeigt die Imitation einer kleinen beschlagenen Tür mit zwei Kränzen im oberen Register und zwei Rautenfeldern im unteren Register. Weiter nördlich der Gebäudereste (G18, G15, G16) böscht das Gelände steil auf und die Siedlung setzt sich hier definitiv nicht weiter fort.

Abschnitt II

Dieser Abschnitt (vgl. Fig. 4) erstreckt sich von der noch in Resten, auch unter der Wasserlinie, erkennbaren spätantiken Mole, dem Bach aufwärts folgend, weit nach Nordosten (vgl. Abb. 21). Vom zentralen Hauptplatz der Siedlung erreicht man in nördlicher Richtung nach dem Durchschreiten des Bachbetts zunächst einen großen Gebäudekomplex, der über drei ehemals tonnengewölbten antiken Grabbauten errichtet wurde (G1) und über Türen im Osten und Süden erschlossen wurde. Der östliche Türeingang ist noch recht gut erhalten und zeigt, dass das Haus auch über ein 1. Obergeschoß verfügte. Noch weiter nördlich, hangaufwärts, findet sich eine auch noch neuzeitlich in Nut-

---

[98] Die Inschrift konnte der Verf. 1996 – bei einem ersten Besuch – noch *en bloc* fotografieren, heute ist dieser Baustein zum größten Teil verschüttet. Auf der Unterseite zeigt der Block eine herausgearbeitete Nut, um die ehemalige Verschlussplatte einzufassen. Diese befindet sich unmittelbar neben diesem Block. Die Buchstaben des roh bearbeiteten Kalksteinblocks sind abschnittsweise stark verwittert und zudem an einigen Stellen abgeschlagen, was die Lesung und Umschrift (nach Fotografie) besonders erschwert. Die Lesung ist deshalb unsicher, erster Lesungsvorschlag:
1 … … … … … …ΕΩΝΑΤΕΣΣΖΕΟΥΣΕΝΕΩΣ … …ΗΡΩΝΟΣΗ… … … …
2 ΕΑΥΤΟΕΑΓΥΝΑΙΚΙΑΕΤΟΥΚΑΛΑΙΚΟΚΕΙΑΞΚΟΚΤΙΜΥΩΕΥΧΟ …
3 ΔΙΕΙΟΥΝΑΩΝΟΓΕΩΡΑΙΕΙΚΑΙΓΥΝΑΙΚΙΑΕΤΟΥΚΑΙ … …ΩΙΕ
4 ΚΑΙΔΩ… … … … ... ΡΙΟΥΚΩΙΤΗ … … ΑΥΤΟΥ … … … … … …
5 Ε … …ΗΚΩΕΟΥΚΑΙΓΥΝΑΙΚΙΑΥΤΟΥΛΕΣΒΙΑΚΑΙΠΩΙΕΤΕΚΟΙ …
6 Τ … ΙΣΚΑΙΕΥΤΥΧΟΣΕΡΓΗΑΡΧΟΥΚΑΙΓΥΝΑΙΚΙΑΥΤΟΥΤΥ
7 ΧΗΕΚΑΙΤΕΚΩΙΣΜΟΥΤΗΚΙΩΕΓΡΑΦΟΘΕΥΥΩΚΑΙ … ... //////////////
8 ΥΕΤΙΑ …ΜΕΙΚΑΙΓΗΧΙ… … … …ΑΥΤΟΥ … …Α… … … … //////



4 Kalabatia, Siedlung, Abschnitt II

zung stehende größere offene Zisterne. Im Westen dieses Teils der Siedlung ist ein in seinen Ausdehnungen etwa gleichgroßes, langrechteckiges Gebäude mit eingeplanter Zisterne (G3) bemerkenswert, an dem an der östlichen Außenmauer ein besonders sorgfältig ausgeführter Verputz mit Fugenstrich auffällig ist. Im Inneren des Gebäudes ist eine Zweiteilung anzunehmen. Der nördliche Teil verfügte über ein 1. Obergeschoß, dessen wohl hölzerner Fußboden eines seiner Auflager auf einer Blendbogenreihe fand, die an der inneren Westwand in einiger Höhe ausgeführt wurde. Im Zentrum dieser Wand befindet sich – im ehemaligen 1. Geschoß – auch eine große langrechteckige Wandnische. Eine ähnliche Blendbogenreihe findet sich in der Südkapelle der Basilika (6. Jh.) auf der Karacaören-Insel bei Ölüdeniz[99]. Ein weiter unterhalb direkt am Ufer des Bachlaufs gelegenes Haus (G4) weist über seinem in der Ostwand erhaltenen Eingangstürbogen eine ehemals bemalte Außenfassade auf (vgl. Abb. 24). Dieser Befund legt nahe, dass offenbar einige Häuser dieser Siedlung (dazu zählt auch das weit abseits gelegene Gebäude G8 im westlichen Siedlungsbereich von

[99] Vgl. Tsuji 86, Figs. 9, 67–68, „The northern wall of the chapel is decorated with a pillarless blind arcade which, although constructed after the main structure had been completed, is of uncertain date and function.“ *TIB* 8, 600, Abb. 162. Der hier (S. 600) gemachten Vermutung einer ehemaligen Empore (wohl aus Holz) der Südkapelle ist aufgrund dieses Vergleichsbeispiels m.E. zuzustimmen.

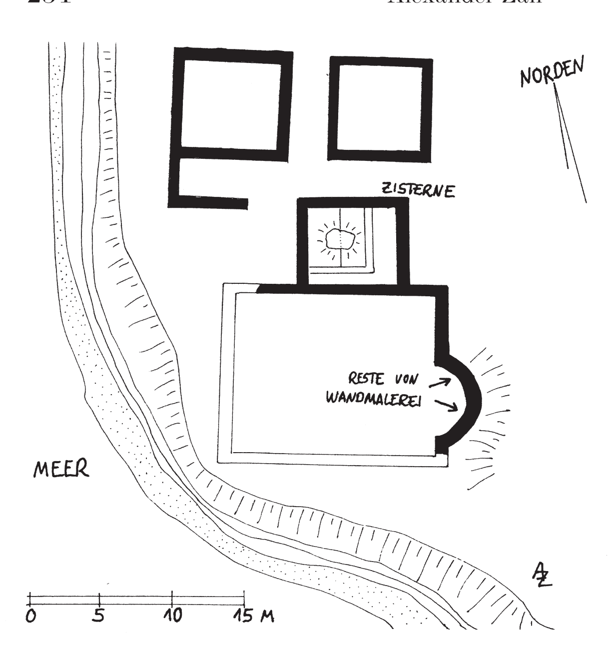
Abschnitt II) mit einem einheitlichen Konzept im Außenbereich gestaltet waren. Diese Häuser hatten einst einen weißen Außenputz; konstruktive Elemente wie Tür- und Fensterbögen waren mit roter Farbe betont. Diese roten Linierungen waren weiterhin mit einer weiß abgesetzten Fugenstrich-Imitation mit einem weißen Zick-Zackornament mit kleinen weißen Punkten detailreich verziert worden (vgl. Befund an Haus G4, Abb. 24). Dieser Befund zeugt von einem gewissen ästhetischen Anspruch, dem man in den neu gegründeten Gebäuden auch im äußeren Bereich mit einer solchen Gestaltung der Fassaden Ausdruck verlieh. Den markantesten Teil dieses Siedlungsabschnitts bildet eine schnurgerade angelegte, etwa 40 Meter lange, diagonal hangaufwärts orientierte Gasse, an der einige größere Gebäudekomplexe (G5, G6, G7, G9) errichtet wurden. Auffällig ist hierbei ein Bogen, der die Gasse südlich zwischen Komplex G5 und G6 (vgl. Fig. 4, Abb. 23) überspannt. Es ist nicht ganz klar, ob dieser aus statischen oder eher funktionellen Gründen als Torbogen zum Abschließen der Gasse gesetzt wurde.

Abschnitt III

Dieser Abschnitt umfasst zunächst das südlich des Bachlaufs bis zum Meeresufer gelegene Areal der Siedlung. Neben dem schon erwähnten Sarkophag 1, dem Grab und dem Platz mit Zisterne ist ein in Ufernähe in die Böschung südlich des Bachlaufs gesetztes Kammergrab mit einer *in situ* erhaltenen Inschriftenplatte bemerkenswert. Südöstlich davon findet sich oberhalb einer antiken Stütz- oder Substruktionsmauer, auf einer Hangterrasse gelegen, ein größeres Ensemble von Häusern, von denen bisher fünf Bauten ermittelt werden konnten (vgl. Abb. 21). Vor der Mauer befinden sich die Fragmente des lykischen Sarkophags 1 (Abb. 21), der in Sidyma dokumentierten Beispielen mit relativ flachem Sarkophagdeckel entspricht[100]. Südöstlich hangaufwärts finden sich bei einem Haus mit eingeplanter Zisterne Überreste eines weiteren lykischen Sarkophags[101]. Die ebenso aus Bruchstein aufgeführten – und stark verschütteten – Häuser sind in leichter Hanglage angelegt; auch bei diesen ist eine langrechteckige Konstruktion aus Bruchsteinen, teilweise mit erhaltenen Bogenfenster- und Türöffnungen, festzustellen. Die Siedlung ist in diesem Bereich von üppiger Ve-

---

[100] Zu diesem Typ vgl. Dardaine – Longpierre, wie oben, Figs. 4, 6
[101] Vgl. Spratt – Forbes 19 mit drei lykischen Sarkophagen.



5 Kalabatia, Siedlung, Abschnitt III

getation völlig überwuchert, was weitere Forschungen vor Ort notwendig macht, um zukünftig die gesamte Ausdehnung dieses Abschnitts erfassen zu können.

Südlicher Teil der Siedlung – Abschnitt IV

Besonders auffällig an der Anlage dieser Siedlung ist, dass man im Süden, in relativ abgelegener und damit auch abgesonderter Lage zur Hauptsiedlung, zwei sakrale Bauten errichtet hat. Nach dem bisherigen Forschungsstand sind dies die einzigen bekannten Kirchen des Ortes. Die schlecht erhaltene „Kirche 2“ konnte erst jetzt durch den Verfasser gefunden werden (vgl. Fig. 5). Das Gebäude befindet sich auf einem kleinen Plateau hoch über einem Teil der nach Süden laufenden Steilküste der Bucht, die hier einen kleinen abgeschlossenen Kieselstrand ausgebildet hat (vgl. Abb. 21). Als Kirche zu identifizieren ist das Bauwerk durch seine stark verschüttete, aber dennoch noch gut im Gelände erkennbare Apsis, deren Durchmesser einst über 4 m betragen hat (Fig. 5). Die Apsis war innen weiß verputzt. Von diesem Putz haben sich größere Überreste fragmentarisch erhalten. Auf diesem Putz lassen sich noch grün ausgeführte Rankengirlanden sowie

Spuren roter Bemalung (u.a. eines Kreuzes?) feststellen[102]. Ein Apsisfenster ist möglicherweise unter dem Verschüttungshorizont zu vermuten. Der südliche Teil des vermutlich dreischiffigen Baues ist möglicherweise durch Bodenerosion abgetragen worden. Andernfalls hätte die Kirche, so im Plan dargestellt, wie die noch weiter südwestlich gelegene „Kirche 1" nur zwei Schiffe gehabt. Auch gegen Westen sind kaum noch Mauerreste dieses Apsidenbaus wahrzunehmen. Allerdings findet man im südlichen Verschüttungshorizont kleinere Fragmente von Bauskulptur aus Marmor. Nach Norden trifft man auf einen angeschlossenen langrechteckigen Raum mit einer großen, mehrere Meter (!) tiefen Zisterne. Noch weiter nach Norden stößt man in diesem Abschnitt auf die Trümmer einiger Häuser. Ob dieser Teil der Siedlung deshalb als Kloster zu deuten ist, muss offen bleiben. Fest steht jedenfalls, dass in Lykien bisher größere und kleinere Baukomplexe dieser Art durch ähnliche Befunde mit Annex- oder umstehenden Hausbauten relativ zweifelsfrei als Klöster zu interpretieren sind (vgl. etwa das Ensemble von Asarcık „West")[103].

Zweischiffige Kirche – „Kirche 1"

Die Kirche ist von Abschnitt IV aus über einen mit großer Vorsicht zu begehenden Hangpfad zu erreichen. An diesem Pfad begegnen zur Bucht hin gelegen die Ruinen von mindestens zwei größeren langrechteckigen Häusern, die aufgrund der erhaltenen Dachgiebelfelder einst mit Satteldächern eingedeckt und vollständig aus Bruchstein errichtet waren (vgl. Abb. 21). In der Apsis der „Kirche 1", die ganz im Süden der Bucht auf einem Felsplateau gelegen ist, konnte das Bildprogramm nun etwas genauer als bisher bestimmt werden[104]. Dazu ist anzumerken, dass die Wandmalereien durch starke Verwitterung und

[102] Ähnliche Malereien in den Siedlungen von Gemiler Adası und Karacaburun u.a. in Gräbern. Tsuji 123 f., Ill. 11,12. Ruggieri, Karacaburun 292 ff., Fotos 18, 27, 28.

[103] P. Grossmann – H.-G. Severin, Frühchristliche und Byzantinische Bauten im südöstlichen Lykien, *Ist Forsch* 46 (2003) 59ff. Recht ähnlich auch die umliegende Bebauung der Kirchen auf der Gemiler- und der Karacaören-Insel. Vgl. Tsuji, Figs. 5, 9. Vgl. ebenso die umliegenden Bauten der Basilika von Idyros bei Kemer. *RbK* V (1994) 864 f., Abb. 2, s. v. Lykien (R. Jacobek). *TIB* 8, 564 f.

[104] Vgl. zum Bauwerk bisher Zäh, Typologie 72 ff. Abb. 175–183. Zäh, Chiesa 199 ff., Fig. 4, Figs. 7–14. Ruggieri, Karacaburun 305 f., Fotos 38–39. Die Stätte wird hier von Professor Ruggieri leicht irreführend als „İnceburun" angesprochen. Das Kap İnceburun liegt nämlich weit abseits der Ruinenstätte. Der eigentliche türkische Flurname ist Sancaklı Limanı (vgl. Abb. 21).



6 Kalabatia, Kirche 1, Umzeichnung des Befundes des Bildprogramms der Apsis

Kalksinterablagerungen sowie hohen Substanzverlust durch Ausbruch und Abplatzen der Malschicht nur noch schwer und schemenhaft erkenntlich sind.

Dennoch erkennt man bei günstigen Lichtverhältnissen in der Apsis das schemenhafte Abbild einer thronenden Maria, auf deren Schoß das Christuskind sitzt (vgl. Fig. 6, Abb. 25). Es dürfte sich hierbei ebenso wie bei den umstehenden Heiligenfiguren um Unterzeichnungslinien der Wandmalerei handeln, die hiermit – vor allem im Streiflicht – Rückschlüsse auf das einstige Konzept und das Bildprogramm der Apsis zulassen. Des Weiteren sind allerdings in diesem Bereich auch größere Reste der Malschicht erkennbar. Unter anderem ist neben dem Haupt von Maria ein weißes Marienmonogramm in M-Form auf blauem Grund noch gut erkenntlich. Unmittelbar neben Maria befand sich einst eine stehende Heiligenfigur mit freiem Beinkleid, die ein Kreuz zu tragen scheint (Petrus?). Die vorletzte Figur im Süden ist ein grauhaariger bärtiger Heiliger mit gelbem Nimbus vor blauem Hintergrund. Im rechten Bereich des Nimbus sind Überreste einer weiß



7 Kalabatia, Kirche 1, Hauptapsis – Zierband, Ornamentreste (u. a. ein Füllhorn)

ausgeführten Beischrift erkenntlich[105]. Reste seines Gewandes im Schulterbereich waren in roter Farbe ausgeführt. In den zwei Medaillons unterhalb der Stirn der Apsis waren, wie nun die genauere Betrachtung des südlichen Medaillons ergab, offenbar Halbportraits von (Erz-?)Engeln ausgeführt (vgl. Abb. 27). Die Malschicht des nördlichen Medaillons scheint völlig von Kalkablagerungen bedeckt und ist deshalb bis auf eine gelb-rötliche Hintergrundfarbe nicht erkenntlich. Unterhalb dieser figuralen Apsisszene erkennt man noch schemenhaft Überreste eines Bandornaments, das aus geraden Füllhörnern[106] und Rankenwerk bestand (vgl. Fig. 7).

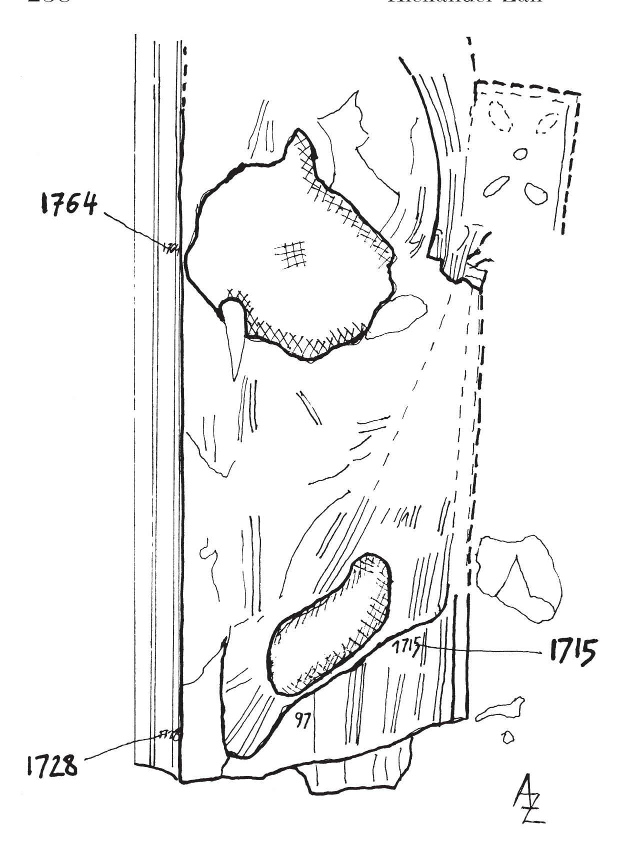
Noch weiter darunter finden sich die in den Putz eingeritzten rhombenartig ausgeführten Unterzeichnungslinien einer einst farbenfrohen (rot, grün, weiß, gelb) stilisierten Marmorierung[107]. In der Nebenapsis haben sich neben den schon hier festgestellten malerischen Überresten von zwei mit einer roten Linierung gefassten Kandelabern[108], welche

[105] ΛΟΥ
(KAC)?

[106] Vgl. zu den Typen und der ikonographischen Evolution des Füllhorns in der Antike K. Bemmann, Füllhörner in klassischer und hellenistischer Zeit. Frankfurt am Main 1994.

[107] Vgl hierzu den einschlägigen Artikel im *RAC* 18 (1998) 160–179, s. v. Inkrustation (F. Rickert). Eine gemalte Inkrustation in einem ähnlichen Streifenkonzept konnte auch im Annexbau von Ala Kilise II in Karien nachgeweisen werden, ein Schwarzweißkonzept befand sich ebenso einst in der Adytonbasilika von Didyma. Vgl. Zäh, Typologie 78 ff., Abb. 99.

[108] Dieses einfassende Doppelmotiv der Wanddekoration geht ebenso auf Traditionen der klassisch antiken Wandmalerei zurück und begegnet etwa in Pompeji mit



8 Kalabatia, Kirche 1, Nebenapsis: Gewandreste einer Heiligenfigur, Grafitti (18. Jh.)

die Nebenapsis gegen Norden und Süden begrenzten, im nördlichen Bereich einige stark beschädigte Fragmente einer mit Chiton und Mantel bekleideten Heiligenfigur erhalten, die möglicherweise einen Kodex präsentierte (Abb. 25). Hier finden sich auch etliche Besuchergraffiti aus dem 18. Jh. mit einigen Jahreszahlen (vgl. Fig. 8).

Ansonsten erscheint die Ausmalung der Nebenapsis komplett zerstört. Weitere größere zusammenhängende Flächen von gut erkenntlicher und nicht versinterter Malschicht befinden sich im Apsisbogen (Abb. 27). Hier handelt es sich um aufsteigendes Akanthus-Rankenwerk mit geraden und gekrümmten Füllhörnern[109] und im Scheitel des

zahlreichen Beispielen. Istituto della Enciclopedia Italiana (Hrsg.), Pompei. Pitture e Mosaici, Bd. 5 (Regio 6, Parte 2). Rom 1994, 810 (Fig.), 861 (Fig. oben).

[109] Vgl. Bemmann, wie oben. Gekrümmte Füllhörner im Apsisbogenmosaik von San Vitale, Ravenna: F. W. Deichmann, Frühchristliche Bauten und Mosaiken von

Bogens gemalten gläsernen oder metallenen Gefäßen mit Deckel ähnlich einer Pyxis, die in einem blauen Farbton unter Angabe weißer Lichtreflexe malerisch recht detailliert ausgeführt wurden (vgl. Abb. 27, Abb. 28). Gegen Süden hat sich fragmentarisch das Oberteil eines weiteren Gefäßes erhalten – möglicherweise ein Krater. Das zentrale Motiv des streng symmetrisch gestalteten Bogens, das unter dem Schlussstein ausgeführt wurde (möglicherweise ein Kreuzmedaillon), ist leider verloren. Stilistisch stehen diese Bogenmalereien dem ebenfalls mit Gefäßen und Akanthus-Blättern komponierten Mosaikbogen der Marienkirche von Kiti (6./7. Jh.) auf Zypern besonders nahe[110]. Bei dem in Kiti ebenso zu beobachtenden sehr dynamischen und symmetrischen Design handelt es sich offenbar um die nachahmende Darstellung von antiken Metallkannen[111], die von aufsteigenden Akanthusblättern und von Tierpaaren (Vögel und Hirsche) umspielt sind (vgl. Abb. 30). Auf diesen Kannen sind – wie am Fuß der südlichen „Pyxis“ aus Kalabatia (vgl. Abb. 27, Abb. 28) – muschelähnliche und halbrunde ornamentale Vertiefungen zu sehen. Dieses Detail begegnet in der Region auch beim Kantharos des vom Verfasser ausgegrabenen Fußbodenmosaiks der Apsis der südlichen Annexkapelle der Kuppelbasilika von Kaunos (2. Hälfte des 6. – Mitte 7. Jh., vgl. Abb. 29)[112]. Das Vorkommen von antiken Gefäßtypen (vgl. etwa den zentralen Krater im Apsisbogenmosaik der Kirche „San Apollinare in Classe“ bei Ravenna aus dem 2.Viertel des 6. Jhs.[113] oder die diversen Gefäße, die in den ornamental dekorierten Arkadenbögen der „Archeiropoietos“-Basilika von Thessaloniki angegeben sind[114]) in meist von Pflanzenornamenten bestimmten Bogendesigns ist damit ein klarer Hinweis auf einen spätantiken Entstehungszeitraum. In der näheren Umge-

Ravenna. Baden-Baden 1958, Taf. 311. Ders., Ravenna. Hauptstadt des Spätantiken Abendlandes, Bd. 1. Wiesbaden 1969, 333, Abb. 284.

110 E. Hein – A. Jakovljević – B. Kleidt, Zypern. Byzantinische Kirchen und Klöster. Ratingen 1996, 127 ff., Abb. 129, Abb. 130.

111 Metallgefäße in dieser Art – allerdings figürlich verziert – bei Th. Schmauder, Spätantike Silbergefäße aus Tăuteni Bihor. *Boreas* 25 (2002) 209 ff., Abb. 2, Taf. 36.1–2. K. Weitzmann (Ed.), Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art: Third to Seventh Century. New York 1979, 153 f., 441 f. (Katalognr. 133, 400). J. Beckwith, Early Christian and Byzantine Art. London 1970, Fig. 41.

112 Vgl. Zäh, Typologie 34 f., Abb. 58.

113 Deichmann 1958, wie oben, Taf. 385. É. Coche de la Ferté, Byzantinische Kunst. Freiburg – Basel – Wien 1984, Abb. 244.

114 E. Kourkoutidou-Nikolaïdou – A. Tourta, Spaziergänge durch das byzantinische Thessaloniki. Thessaloniki 1997, 184 ff., Abb. 225–226, 228–234.

bung, wie in Lykien generell, haben sich nicht besonders viele Überreste von byzantinischen Wandmalereien erhalten; die dokumentierten Beispiele aus Xanthos sind stilistisch weit entfernt und gehören dem mittelbyzantinischen Zeitraum an[115]. Nicht nur deshalb hat das hier, wenn auch nur fragmentarisch, erhaltene Bildprogramm eine besondere kunsthistorische Bedeutung, da es, sieht man von dem allerdings erst mittelbyzantinischen kappadokischen Denkmälerkreis einmal ab, das einzige noch erhaltene byzantinische Apsisbildprogramm Kleinasiens aus dieser Epoche ist[116]. Generell sei an dieser Stelle noch einmal der äußerst gefährdete statische Gesamtzustand der noch im Ganzen aufrecht stehenden Apsis hervorgehoben und hier auf den Riss im Mauerwerk des Scheitelbogens (vgl. Abb. 27) und auch auf einen gro-

[115] Ch. Jolivet-Levy, Peintures byzantines inédites à Xanthos (Lycie). *JÖB* 32 (1982) 73–84, Fig. 9. Vgl. auch eine anikonische Nebenapsisdekoration, die sich im östlichen Lykien erhalten hat und die m. E. als definitiv mittelalterlich anzusehen ist. V. Ruggieri, Un complesso iconoclastico a Chimera (Yanartaş). Rapporto prelimnare. *OCP* 60 (1994) 471–502. Ders. – F. Giordano – A. Furnari, Il sito bizantino di Chimera. Secondo Raporto. *OCP* 61 (1995) 367–380. *TIB* 8, Abb. 64. Völlig andere Bewertung des Baubefunds der Kirche als mittelalterlichen Ursprungsbau (allerdings inkl. Datierung der Wandmalereien in osmanische Zeit !?) bei *TIB* 8, 503 ff. Im Gegensatz dazu weisen das Ornamentband und die Ornamente, die in der „ikonoklastischen" nördlichen Apsis und anderswo im Bau – offenbar zum selben Befund gehörig – festgestellt wurden (Ruggieri, *OCP* 60 (1994) wie oben, Fotos 7, 18, 25, 26, 31, 34) große Verwandtschaft mit spätantiken Vergleichsbeispielen auf. Vgl. besonders das Hauptapsis-Mosaik (6./7. Jh.) der „Panhagia" auf Kiti, Zypern. Vgl. Hein – Jakovljević – Kleidt, wie oben, Abb. 131. Das Ornamentband mit einem vergleichbaren Muster ist bei dieser Kirche sogar an selber Stelle in der Hauptapsis ausgeführt worden. Die Angabe von antiken Gefäßen, Rankwerk und Füllhorndarstellungen findet sich im mittelbyzantinischen Zeitraum so gut wie nicht. Stilistisch ähnliche mittelbyzantinische Darstellungen dieser Art finden sich jedoch bei der an antike Vorbilder angelehnten Langhausdekoration der Geburtskirche in Bethlehem. Diese im Übrigen nicht auf Bögen ausgeführte Dekoration steht aber recht isoliert als singuläres Denkmal da und eignet sich damit wenig, als Einordnungsargument herangezogen zu werden. Dennoch sei hiermit darauf hingewiesen. G. Kühnel, Das Ausschmückungsprogramm der Geburtsbasilika in Bethlehem. Byzanz und Abendland im Königreich Jerusalem. *Boreas* 10 (1987) 133 ff. (Lit.), vgl. insbes. Taf. 15. V. Tsaferis, The Wall Mosaics in the Church of the Nativity, Bethlehem, in: Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines, Athènes – Septembre 1976. Athen 1981, 891–900, vgl. insbes. Figs. 1–2. C. Mango (Ed.) – D. V. Ainalov, The Hellenistic Origins of Byzantine Art (translated from the Russian by E. and S. Sobolevitch). New Brunswick 1961, 209 f., Fig. 99.

[116] Eine größere Gewissheit für genauere Datierungsanhaltspunkte ergäbe möglicherweise eine naturwissenschaftliche Analyse des Putzes.

ßen Mauerwerksriss in der Apsis, der quer durch die Häupter einiger Heiligenfiguren verläuft, hingewiesen, welche nun ohne weitere Sicherungsmaßnahmen akut einsturzgefährdet erscheint. Ebenso konnte erst jetzt festgestellt werden, dass die Kirche einst mit einem spätantiken Fußbodenmosaik ausgelegt war. Dieses Mosaik wurde nun durch eine Raubgrabung im Bereich der Apsis aufgedeckt und dabei leider in diesem Bereich komplett zerstört (Abb. 26). Die erhaltenen Reste zeigen hier ein fein ausgeführtes polychromes „Endlos"-Kreuzmuster (Abb. 26)[117]. Die Form der hier angegebenen Kreuze mit den aufschwingenden Kreuzarmen begegnet ebenso auch auf dem Fragment einer ausgegrabenen Schmuckplatte und des Schlusssteins der südlichen Annexkapelle der Kuppelbasilika von Kaunos[118]. Handwerklich steht das Mosaik den Mosaiken in „Kirche 1" auf Gemiler Adası (Perdikonēsi) nahe[119]. Trotz dieser akuten Gefährdung des bedeutenden Denkmals, auf die der Verfasser im Übrigen an anderer Stelle schon ausdrücklich hingewiesen hat[120], ist bisher nichts für den Erhalt und Schutz des Denkmals geschehen. Aufgrund der neu gewonnenen Erkenntnisse ist die Entstehungszeit der Malereien nun noch deutlicher in einem spätantiken Zusammenhang zu sehen. Ikonographische Beispiele mit acht stehenden Heiligenfiguren in der Apsis um eine zentrale thronende Marienfigur mit Christuskind führen im Denkmälerkatalog der erhaltenen Apsisprogramme bis Parenzo (Poreč) im Westen der Halbinsel von Istrien („Eufrasius-Basilika") und nach Rom („San Venanzio in Laterano") und damit in das 6. bzw. 7. Jh.[121]. Neben den schon oben angedeuteten stilistischen Parallelen erschiene damit ein Entstehungszeitraum der Malereien auch ikonographisch vom 6. bis weit in das 7. Jh. hinein möglich. Kompositionen dieser Art erfah-

---

[117] In dieser Art vgl. R. F. Hoddinott, Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia. London 1963, 103, Pl. 12a, Colour Plate II, hier bezeichnet als *„double Maltese crosses"* [in der" *extra muros*" Basilika von Philippi].

[118] Vgl. Zäh, Typologie, Abb. 61, 63.

[119] C. Foss, The Lycian Coast in the Byzantine Age. *DOP* 49 (1994), Fig. 6. Tsuji, Fig. 18 (Gemiler Adası, Kirche 1, hier allerdings ein Hakenkreuz „Endlos"-Ornament). Zum Ortsnamen und dieser Siedlung vgl. auch *TIB* 8, 794 ff.

[120] A. Zäh, Turkey (Kalabatia), in: International Council on Monuments and Sites (Hrsg.), *Heritage at Risk. ICOMOS World Report 2002/2003 on Monuments and Sites in Danger*. München 2003, 198.

[121] Ch. Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts. Wiesbaden 1960, 56 ff., 144 f., 167 f., Taf. 15.2, 23.2. Ikonographisch wird dieser Typus als „Maria Nikopoia" – „Die Siegbringende" angesprochen. Vgl. dazu auch *RbK* VI (1997) 34 ff., s. v. Maria (G. M. Lechner).

ren im Bereich der mittelbyzantinischen Kunst weder auf dem Balkan noch in Kleinasien eine weitere Verbreitung. Ebenso wie die Malereien steht die Architektur der Kirche nicht den zweischiffigen und zweiapsidialen kleineren mittelbyzantinischen Vergleichsbeispielen nahe[122], sondern den spätantiken[123]. In der Nebenapsis der Kirche konnten, wie schon oben angesprochen, nun noch weitere Graffiti diverser Seeleute des 18. Jhs. festgestellt werden (Fig. 8)[124]. Dieser Befund und die Angabe eines Küstenorts namens „Hiera Pan[h]agia" auf einer französischen Seekarte von 1756[125] südlich von Gemiler Adası („Perdikonēsi") beweisen deutlich, dass die Bucht besonders in diesem Zeitraum von Schiffen angelaufen wurde und dass uns diese Karte einen weiteren möglicherweise noch mittelbyzantinischen oder eben neugriechischen Flurnamen dieser Bucht bewahrt hat, der auf das hier erhaltenene Marienbild in der spätantiken Kirche zurückgehen könnte.

Oberflächenkeramik

Die an der Oberfläche der Siedlung auffindbare Keramik entspricht den Beispielen, die bisher in Ala Kilise in Karien[126] und vor allem auf Gemiler Adası (Perdikonēsi)[127] anzutreffen sind. Der Besucher findet in Kalabatia häufig Fragmente von typisch geriffelten spätantiken Gebrauchswaren, Amphorenfüße und weitere Amphorenbruchstücke.

Struktur der Siedlung, Einordnung und Vergleich

Beim Betrachten der Gesamtanlage sind die relativ großen Haus- und Lagerbauten mit weiten Dachgiebelfeldern und eingeplanten Zisternen sowie die relativ gleichmäßige Gesamtanlage, die über lange und gerade angelegte Gassen verfügte, bemerkenswert. Diese Cha-

---

[122] Diverse Beispiele etwa bei G. Dēmētrokallēs, Οἱ δίκογχοι χριστιανικοὶ ναοί. Athen 1976.

[123] A. Zäh, Eine spätantike Kirche in Nuhrud (heute: Gürkuyu) im nördlichen Mesopotamien. *JÖB* 51 (2001) 365 ff.

[124] Ein Besucher-Graffiti in dieser Art begegnet auch in einer Zisterne auf Gemiler Adası. Vgl. Tsuji 122 f., Ill. 10 (Graffiti mit Datumsangabe vom 20. Januar 1749).

[125] Auf den Karten von d'Anville (1756), wie oben, „Hiera Panagia" sowie von Velestinlis-Pherraios (1797), wie oben, ʽΙερα Παναγία.

[126] Eine diesbezügliche Prospektion für Ala Kilise und Kalabatia plant der Verfasser in Zusammenarbeit mit Herrn Professor Dr. Adnan Diler von der Universität Muğla.

[127] Tsuji, Figs. 150, 151, 158.

rakteristika finden sich in vergleichbarer Art und Weise in vielen spätantiken Siedlungen wieder, so in Karien in der Ala Kilise Bucht (Anastasiupolis?), in Westlykien in Kauniōn Panormos, auf Gemiler Adası (Perdikonēsi) und in der Kalabatia benachbarten Bucht von Karacaburun, in Ostlykien in Melanippe, im südlichen Zentrallykien in Kyaneai und in der frühbyzantinischen Siedlung Arif, südwestlich von Arykanda[128]. Siedlungen, die in ähnlicher Art und Weise mit gerade verlaufenden schmalen Gassen angelegt wurden, sind im spätantiken Zusammenhang jüngst auch in Kilikien festgestellt und im Plan aufgenommen worden[129]. Des Weiteren erscheint die allgemeine Siedlungsplanung unter der Ausnutzung schwierigster Geländebedingungen, ähnlich wie in Kalabatia, besonders gut in Kilikien vergleichbar; sie ist dort gut dokumentiert, vgl. z.B. die frühbyzantinische Siedlung auf der Boğsak-Insel[130]. Auch dort wurden Kirchenbauten an anstehende Felswände gesetzt, etwa die Basilika von Takkadın[131], ganz ähnlich der hier belegten zweischiffigen Kirche. Die gesamte Anlage und die geschickte Ausnutzung des vorhandenen und des gesamten zur Bebauung überhaupt geeigneten Terrains deuten in Kalabatia, genau wie bei den eben erwähnten Stätten, auf eine durchdachte und detaillierte Planung hin, die sich auch besonders gut an der weit über 40 m langen, von Südosten nach Nordwesten schnurgerade angelegten Gasse im Zentrum des Siedlungsabschnitts II nachvollziehen lässt (vgl. Fig. 4). Der in Abschnitt I gut erhaltene Torbau deutet darauf hin, dass die Siedlung zwar nicht über eine direkte Verteidigungsmauer verfügte, aber immerhin so angelegt war, dass sie gegen die Seeseite hin durch das Schließen des Tores und die anschließenden hohen Fassadenmau-

---

[128] Vgl. Zäh, Siedlungen 177 ff. Ruggieri, Karacaburun, Pianta 2. Vgl. auch *TIB* 8, 598, s. v. Karaca Burun; 725 ff., s. v. Melanippē; 776 ff., s. v. Panormos (Καυνίων Πάνορμος). *TIB* 8, 671 ff., s.v. Kyaneai (Lit.). Vgl. ebenso F. Kolb, Überlegungen zur spätantiken und byzantinischen Besiedlung Zentrallykiens, in: K. Dietz – D. Hennig – H. Kaletsch (Hrsg.), Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. [Festschrift] Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet. Würzburg 1993, 609–636, Abb. 12, 17, 19. R. M. Harrison, Mountain and Plain. From the Lycian Coast to the Phrygian Plateau in the Late Roman and Early Byzantine Period. Ann Arbor 2001, 38–47 (Fig. 30).

[129] Wulf, Akören 299–307, Taf. 116–125. *TIB* 5, 168 f.

[130] S. Eyice, Einige byzantinische Kleinstädte im Rauhen Kilikien, in: [Festschrift] 150 Jahre Deutsches Archäologisches Institut 1829–1979. Festveranstaltungen und Internationales Kolloquium 17.–22. April 1979 in Berlin. Mainz 1981, 204–209, Taf. 81–89. Vgl. auch *TIB* 5, s. v. Nēsulion mit weiterer Lit.

[131] Eyİce, ebenda, Taf. 82. Vgl. auch: *TIB* 5, s. v. Takkadın, 424 f., Abb. 368–371.

ern der Häuser abgeschlossen werden konnte. Ebenso konnte offenbar die schon erwähnte lange Gasse im Abschnitt II in ihrem südöstlichen Bereich durch mindestens ein Tor (vgl. hier Abb. 23 und darauf den Torbogen, der sich *in situ* erhalten hat) abschnittsweise verschlossen werden. Man hat den Eindruck, dass die einzelnen Ortsteile nicht nur durch diese künstlichen, sondern auch durch die natürlichen topographischen Gegebenheiten zueinander zusätzlich noch eine gewisse, möglicherweise von den Planern einkalkulierte, Abgrenzung erfuhren. Abschnitt I wird von Abschnitt II durch ein schroffes Felskliff abgetrennt (vgl. Abb. 21); der einzige und bestmögliche Zugang zwischen diesen Abschnitten ergibt sich an einer schmalen flacheren Stelle etwa in der Mitte der diese Abschnitte trennenden und stetig, von der Bucht aufwärts, ansteigenden natürlichen Felsformation. Der sakrale Teil erscheint abgesondert im Süden der Bucht zu liegen, wobei Abschnitt III, südlich des Bachbetts gelegen, auch einen in sich geschlossenen Charakter gegenüber allen anderen Siedlungsabschnitten aufweist. Einzelne Haustypen von Kalabatia (hier etwa G1 und das nördlichste Haus des Abschnitts III, vgl. Abb.) weisen, was die Raumeinteilung und Größe anbelangt, Übereinstimmungen mit typisch spätantiken Häusern aus Kilikien auf[132]. Möglicherweise ist die „Kirche 2" im Abschnitt IV mit umliegenden Häusern als eine kleine Klosteranlage zu deuten.

Funktion, Interpretation und zeitliche Stellung der Siedlung

Die Interpretation der Ruinen schließt auf eine intensive Nutzung des Ortes als Hafen der Polis Sidyma[133]. Diese wichtige Funktion scheint der Ort erst in der Spätantike durch seine hier beschriebene planmäßige Anlage erhalten zu haben. Die Anlage dieser und weiterer vergleichbarer, oben schon angesprochener, Siedlungen lässt auf eine besondere spätantike Prosperität des gesamten südkleinasiatischen Küstenbereichs schließen, die möglicherweise gezielt durch die kaiserliche Provinzialverwaltung angeregt wurde und damit in einem gewissen Gegensatz zu bisher vertretenen stringenten Reduktions- und Verfallsmodellen in der Entwicklung spätantiker Siedlungen bis in das Mittelalter hinein steht, bei denen davon ausgegangen wird, dass die antiken Städte- und Gemeinwesen in der Spätantike von einem kon-

[132] Vgl. Wulf, Akören, Taf. 122.
[133] *TIB* 8, 845 ff.

tinuierlichen wirtschaftlichen und damit auch kulturellen Niedergang betroffen gewesen seien[134], ohne die mittlerweile an vielen Orten archäologisch belegte, gezielte und vollständige Neuplanung von spätantiken Siedlungen zu berücksichtigen[135]. Im Gegensatz dazu dürften Orte wie Kalabatia für den Binnenhandel mit den höher gelegenen Ebenen von Lykien in einer zukünftig chronologisch noch viel genauer zu bestimmenden spätantiken Prosperitätsphase eine besonders wichtige Rolle gespielt haben. Sie dienten offenbar zur Zwischenlagerung und dem Umschlag von Handelsgütern oder konnten auch als Liege- und Ausbesserungsorte von Kriegsschiffen genutzt werden[136]. Besonders ist hierbei nicht nur an den Import, sondern auch an den Export (etwa von Holz) zu denken. Von hier aus wurden diese Waren weiter umgeschlagen und gelangten in den mediterranen Handel. Aufgrund des zerklüfteten und felsigen Terrains war Kalabatia für eine landwirtschaftliche Nutzung, etwa den Anbau von Nutzpflanzen im größeren Stil, völlig ungeeignet[137]. Dieser spätantike Ortsausbau hatte also rein infrastrukturelle Gründe. Die Küstenseewege hatten für das Byzantinische Reich eine besondere strategische und wirtschaftliche Bedeutung[138], was sich auch in der provinzialen Verwaltungsreform

---

[134] W. Müller-Wiener, Von der Polis zum Kastron. Wandlungen der Stadt im ägäischen Raum von der Antike zum Mittelalter. *Gymnasium* 93 (1986) 442 ff. W. Brandes, Die byzantinische Stadt Kleinasiens im 7. und 8. Jh. – Ein Forschungsbericht. *Klio* 70 (1988) 205. Zur Genese und wissenschaftlichen Tradition dieser Verfallsschilderungen vgl. auch kurz G. Brands, Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung, im gleichnamigen Symposiumsband (wie Wulf, Akören), 2 f.

[135] Zur praktischen Bedeutung und Durchführung baulicher Projekte und deren großer kultureller Bedeutung im Byzantinischen Reich vgl. Ch. Bouras, Master Craftsmen, Craftsmen, and Building Activities in Byzantium, in: *DOS* 39.2, 539 ff. Zu den neuangelegten spätantiken Siedlungen in dieser Region vgl. Zäh, Siedlungen 175 ff.

[136] Vgl. dazu Zäh, Siedlungen, Figs. 2, 3. A. Zäh, Anastasioúpolis ? – Der Ruinenort in der Bucht von Ala Kilise in Karien. Eine spätantike Hafenstadt. *Antike Welt* 34 (Heft 1/2003) 43–48. Ruggieri, Golfo, 153 ff.

[137] Vgl. zu diesen Aspekten B. Geyer, Physical Factors in the Evolution of Landscape and Land Use, in: *DOS* 39.1, 33. Vgl. hierzu auch besonders: Transformation to landscapes. The Evolution of Land Use in the Byzantine World, ebenda, 37 ff. Anders dagegen der offenbar rein landwirtschaftliche Charakter der Binnen-Siedlung von Akören in Kilikien. Vgl. Wulf, Akören, 299 ff.

[138] A. Avramea, Land and Sea Communications, Fourth – Fifteenth Centuries, in: *DOS* 39.1, 77 ff. G. Makris, Ships, ebenda, 89 ff. Übersicht über die größeren historischen Operationen der byzantinischen Flotte, bei E. Eickhoff, Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Hegemonie (650–1040). Berlin 1966.

mit der Gründung des Themas Kibyrraiōton zeigte, das fast die gesamte süd- und die südwestkleinasiatische Küste umfasste[139]. Auch die christliche Verwaltung war in Kalabatia präsent und tätig, was bisher durch die mindestens zwei festgestellten Kirchen anschaulich wird. Die Kirchen wirken jedoch durch ihre Lage im Süden eher an den Rand der Siedlung gedrängt, und man darf deswegen annehmen, dass zunächst die Errichtung der für die wirtschaftliche Nutzung wichtigen Gebäude bei der Planung eine gewisse Priorität hatte und deshalb die Kirchen möglicherweise etwas später als die profanen Siedlungsteile errichtet wurden und man den übrig gebliebenen Raum dafür zu nutzen suchte. Dass der Kirchenbau in den Poleis und Siedlungen nicht immer einfach war, illustrieren die überlieferten erheblichen Schwierigkeiten des Hosios Nikolaos von Hagia Sion, der es im 6. Jh. mit einem erheblichen Widerstand des Klerus bei der Errichtung einer Marienkirche in Pinara, dem nördlichen Nachbarbistum von Sidyma, zu tun hatte[140]. Nach der entscheidenden Zäsur, die durch die arabischen maritimen Vorstöße ab der Mitte des 7. Jhs. erfolgte, scheinen einige dieser wohl im ausgehenden 5. und im 6. Jh. neu geplanten und angelegten Siedlungen aufgegeben worden zu sein, da sich keine größere bauliche Tätigkeit oder auch Umbautätigkeit der mittelbyzantinischen Epoche, wie sich dies sehr gut etwa im nahe gelegenen südlykischen Hafenort und Bistum von Patara, der Kirche von Pydna/Kydna[141] oder auch in Kaunos in Westlykien zeigt, bisher archäologisch nachweisen lässt[142]. Auf diese intensive Neuanlage von Siedlungen in diesem Zeitraum scheint auch die regionale Ortsnamensgebung nach spätantiken Kaisern, Kaiserinnen oder mit definitiv christlichen Attributen hinzudeuten, die in den Schriftquellen und Statistiken für die Provinzen Karien und Lykien belegt sind. Diese Ortsnamen sind meines Erachtens ein wichtiger Ausdruck der nun auch archäologisch belegbaren spezifisch christlichen Erneuerung und können als eine besondere Würdigung und Ehrung dieser – teilweise äußerst aufwändigen – Bauleistungen, die nun auch in Kalabatia nachzuvollziehen sind, angesehen werden, wie es etwa die in dieser Zeit vergebenen südwestkleinasiatischen Ortsnamen von Eudokias (zu Ehren der Gattin

[139] Vgl. *TIB* 8, 300 ff.
[140] Vita Nicolai Sionitae, 82–84. Zum Ort vgl. *TIB* 8, 811 ff.
[141] Zur Ortsnamensdiskussion vgl. auch *TIB* 8, 676, 822 f. (Lit.)
[142] A. Zäh, Das spätantike und byzantinische Kaunos. *IstMitt* 51 (2001) 403 ff., Abb.1–5.

von Kaiser Theodosios II.?)[143], Hagia (Kaunos)[144], Markianē, Markianupolis[145], Zēnōnupolis[146], Anastasiupolis[147], Sophianupolis (für Bubōn – vermutlich benannt nach Sophia, der Gattin Kaiser Iustins I.)[148] und schließlich Iustinianupolis (Palaiōtōn)[149], nahe legen. Inwiefern diese Orte nun möglicherweise auch durch unmittelbare Entscheidungen der imperialen Administration von direkter kaiserlicher Förderung profitierten, ist bisher nicht bekannt. Fest steht aber, dass für Sidyma in der Spätantike eine direkte Beziehung zum Kaiserhaus bestanden hat. Der spätere Kaiser Markian erkrankte auf der Reise zu einem Feldzug in der ersten Hälfte des 5. Jhs. (wohl 421/422) in Sidyma und erfreute sich dort der Pflege und Unterstützung durch das Brüderpaar Iulius und Tatianus, Enkel des *Praefaectus Praetorio Orientis* Flavius Eutolmius Tatianus (388–392). Er zeigte sich ihnen später erkenntlich, als er Mitte des 5. Jhs. selbst Kaiser geworden war (450–457). Iulius wurde von Kaiser Markian zum Statthalter von Lykien und Tatianus zum Eparchen der Hauptstadt ernannt[150]. Es ist denkbar, dass damals von diesem kaiserlichen Bezug zu einer lokalen Familie auch die gesamte Gegend und der Hafen Sidymas, Kalabatia, direkt profitierte und dass damit auch der Aufschwung und die Neuanlage dieser Küstensiedlung zu erklären ist. In Myra, der Provinzhauptstadt, wurden unter Kaiser Markian angeblich auch die Stadtmauern erneuert[151]. Ganz ähnlich erfreuten sich allgemein auch spätantike imperiale Geburts- oder Residenzorte wie Spalato (Residenz Kaiser Diokletians) oder Iustiniana Prima (Geburtsgegend von Kaiser Iustinian) und eben imperiale Besuchs- und Verweilorte einer Aufwertung durch großzügi-

[143] *TIB* 8, 533.

[144] Zum Ortsnamen vgl. Hild, Bistümer 109 ff. Zäh, Typologie 15 ff.

[145] Markianē ist wohl beim heutigen Karaağaç Limanı anzusetzen. Vgl. Hild, Bistümer, wie oben. Markianoú- polis ist ein wohl nicht identisches und bisher unbestimmtes Bistum in Karien: Hieroklēs (Honigmann, Brüssel 1939) 689,6.

[146] *TIB* 8, 923.

[147] Zäh, Anastasioúpolis?, wie oben.

[148] *TIB* 8, 487 f.

[149] *TIB* 8, 772.

[150] Über diese Anekdote erfahren wir u. a. durch die Chronik des Theophanes Confessor († 818). Vgl. C. Mango – R. Scott (Übers.), The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History (AD 284–814). Oxford 1997, 160 f. Weitere Belege und Nachweise bei *TIB* 8, 114, 846 f.

[151] *TIB* 8, 114, 345.

ge Schenkungen, Stiftungen, Neugründungen bzw. Neuanlagen[152]. Anzumerken bleibt nur noch, dass auch ein an der Grenze zu Karien gelegenes nordwestlykisches Küstenbistum im 5. Jh. den Namen Markianē erhielt[153] und dieser Kaiser damit in der Gegend offenbar nicht nur einmal geehrt wurde, da auch ein bisher nicht identifziertes Bistum Markianupolis für Karien verbürgt ist. Epigraphisch ist in diesem regionalen Großraum weiterhin eine interessante offenbar zeitgenössische Charakterisierung des Küstenorts Tracheia (Gerbekse) südwestlich von Marmaris belegt, in der dieser Ort in einer offenbar spätantiken Inschrift auf dem Türsturz einer Kirche als *Emporion*, also als Handelsplatz, -stadt bzw. -stützpunkt bezeichnet wird[154], eine wohl auch für Kalabatia zutreffende Bezeichnung. Weiterhin wurde nicht nur unter Kaiser Anastasios I. (491–518), seinem Nachfolger Iustin I. (518–527) und auch unter Kaiser Iustinian I. (527–565) gezielt an Stadtneugründungen und Neuplanungen gearbeitet, wie dies auch in dem Werk Prokops *De Aedificiis* mit der kritischen Prüfung der justinianischen Bauleistungen in Kleinasien zum Ausdruck kommt, wo Kleinasien allerdings nur lückenhaft behandelt wird[155]. Es bleibt aber offen, ob Kalabatia in der Spätantike nur den Status eines zu Sidyma gehörigen Dorfs (κώμη)[156] hatte oder vielleicht einen der für Lykien

[152] Vgl. BELKE, Prokop 122f. Zum archäologischen Gesamtzusammenhang vgl. die aktuelle Übersicht: J.-P. SODINI, La contribution de l'archéologie à la connaissance du monde byzantin (IVe–VIIe siècles). *DOP* 47 (1993) 139–184.

[153] HILD, Bistümer 111 ff. *TIB* 8, 713 f.

[154] Ein herzlicher Dank geht an Herrn Dr. Hild für die anregende Diskussion zur Ortslage und zur Inschrift. Die heute leider nicht mehr *in situ* befindliche Inschrift bei P. M. FRASER – G. E. BEAN, The Rhodian Peraea and Islands. Oxford 1954, 33 = W. BLÜMEL, Die Inschriften der rhodischen Peraia (*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 38). Bonn 1991, 93f., Nr. 342. Grundriss und Fotos der Kirche bei ZÄH, Typologie, 72, Abb. 166–171 (Fotos), Faltplan 2.0, Nr. 16. Diese Siedlung weist zumindest vier Kirchenbauten auf, die hier eine Siedlungskontinuität bis in die mittelbyzantinische Zeit bezeugen. Vgl. auch. ZÄH, Typologie 85, 193–194, Faltplan 2.0, Nr. 16, 20. V. RUGGIERI, Rilievi di architettura bizantina nel Golfo di Symi, II.Parte. *OCP* 55 (1989) 365–372 (Fotos, Figs.).

[155] Vgl. BELKE, Prokop 115 ff. Theophanes Confessor (Übers. MANGO – SCOTT), wie oben, 231. ZÄH, Anastasioúpolis?, wie oben.

[156] Informative und beeindruckende Schilderungen dieser kleinen christlichen Gemeinden des 6. Jhs. in Lykien mit demographischen Angaben durch die Vita des Hosios Nikolaos Sionitēs. Vgl. Vita Nicolai Sionitae, 13 f., 94. Vgl. dazu nun auch besonders F. HILD, Komai in Lykien. *Gephyra* 1 (2004) 119–126 sowie F. HILD, Siedlungstypen im kaiserzeitlichen und spätantiken Pamphylien: Hamaxia und andere nichtstädtische Siedlungen, in: Veröffentlichungen der kleinasiatischen

bisher nicht identifizierten Ortsnamen eines spätantiken Kaisers (etwa Zēnōnupolis[157]) trug. Kaiser Zēnōn (474–491) war einer der Nachfolger von Kaiser Markian, und Zēnōnupolis wird in den *Notitiae Episcopatuum* für die Provinz Lykien immer hinter Sidyma gelistet. Interessanterweise wird dieser Name nach dem 9. Jh. nicht mehr in den Listen und auch nicht in den Konzilsakten vermerkt[158]. Das deckt sich mit der archäologischen Befundlage vor Ort, denn eine weitere größere oder grundlegende Bautätigkeit kann aus einer späteren Epoche für Kalabatia bisher nicht nachgewiesen werden. Lediglich in einer Nachbarsiedlung am Kap Karacaburun trifft man auf Spuren aus mittelbyzantinischer Zeit[159]. Von der Struktur und Bautechnik (Aufführung von Bruchsteinarchitekturen) und der Gesamtanlage her steht der Ort mit bisher zwei bekannten Kirchen jedenfalls anderen zeitgenössischen Ortsneugründungen dieses Zeitabschnitts (etwa Ala Kilise – Anastasiupolis? in Karien, Kauniōn Panormos oder Melanippē in West- bzw. Ostlykien) besonders nahe.

Ausblick

Die Erforschung der Topographie und der Bauten dieser Siedlung und dieses westlykischen Küstenabschnitts ist keineswegs abgeschlossen. Ein besonderes Desiderat wäre die weitere topographische Untersuchung von Kalabatia und die Darstellung der zahlreichen durch die Baumaterialien und gewisse baustilistische Übereinstimmungen vergleichbaren Siedlungen bis zur karischen Küste.

Apollōnia

Die schon im Sommer 2003 gesammelten Erkenntnisse sollen an dieser Stelle noch einmal kurz bekannt gegeben und um die Grundrissskizze der spätantiken Kirche des Ortes ergänzt werden. Ob die Siedlung ihren antiken Namen auch in byzantinischer Zeit bewahrt hatte,

Kommission Nr. 17, Hamaxia (angeregt und zusammengestellt von G. Huber). *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 140 (2005.2) 57 ff.

[157] Vgl. F. Hild, Lykien in den Notitiae Episcopatuum. *JÖB* 54 (2004) 1–17, 7. *TIB* 8, 923. Hild schlägt hier Apollōnia vor.

[158] Vgl. Hild, Lykien, wie oben, 12 f. merkt – diese Hypothese stützend – das Verschwinden fast aller Hafenorte mit der Notitia 7 (10. Jh.) aus den Listen an.

[159] Ruggieri, Karacaburun 298 ff. *TIB* 8, 598.

wissen wir nicht[160]. Im Ort sind zwei größere Kirchen errichtet worden, eine möglicherweise bis in die mittelbyzantinische Zeit weiterbenutzte Basilika des 6. Jhs. und eine wahrscheinlich im 9. oder 10. Jh. errichtete Kreuzkuppelkirche direkt oberhalb des Theaters[161].

Basilika mit trapezförmig ummantelter Apsis

Unmittelbar südlich des sog. „Heroon" südwestlich eines lykischen Pfeilergrabes (Datierung ca. 2. Hälfte 6. – 1. Hälfte 4. Jh. v. Chr.)[162] wurde in der Spätantike eine größere dreischiffige Basilika errichtet, die im Osten mit einer weiten – außen trapezförmigen – Apsis abschloss (vgl. Abb. 31, 32). Der Bau stellt zweifelsohne die Hauptkirche der Siedlung dar und verfügte gegen Süden über einen größeren Annexbau, der möglicherweise als Baptisterium zu deuten ist. Die Kirche ist aus Bruchsteinen errichtet worden und ist, den zahlreichen kannelierten römischen Säulenfragmenten im Naos nach zu urteilen, einst eine Säulenbasilika gewesen. Wie viele Säulen die Kolonnaden tatsächlich hatten und ob die Kirche nicht auch in einer späteren Bauphase eine Kuppelbasilika hätte sein können, ist ohne archäologische Grabung nicht zu bestimmen. Von der Proportion her ließe sich die Kirche einer soeben neugefundenen Säulen-Basilika (mit 5er oder 6er Säulenstellung) auf dem Territorium von Bargylia in Karien an die Seite stellen[163]. Bei einem angenommenen Interkolumnium von ca. 2,5 m, das durchaus üblich war[164], ergäbe sich hier die Möglichkeit einer plausiblen 6er Säulenstellung (vgl. Grundrissskizze Abb. 32). Besonders bemerkenswert ist der im Süden der Kirche errichtete Annexbau, der im östlichen Bereich seiner Südmauer über eine winzige apsidiale

---

160 Für den späteren Namen Zēnōnupolis Hild, wie oben, *JÖB* 54 (2004) 7. *TIB* 8, 923.

161 Vgl. den Stadtplan bei W. W. Wurster, Antike Siedlungen in Lykien. *Archäologischer Anzeiger* 1976, 37 ff., Abb. 1. Zur Kreuzkuppelkirche Zäh, Siedlungen, 205 ff., Fig. 27–33.

162 Wurster, wie oben, 40, Abb. 1: „Pfeiler 2 – P2". Das Pfeilergrab hat eine Höhe von weit mehr als 3 m. *TIB* 8, 447.

163 Die Kirche hatte wie die Kirche in Bargylia eine außen rund abschließende Apsis: Verf., Eine unbekannte Säulen-Basilika auf dem Territorium von Bargylia. *OCP* 72 (2006) [im Druck].

164 Vgl. hierzu vor allem: H. Buchwald, Notes on the Design of Aisled Basilicas in Asia Minor, in: B. Borkopp – B. Schellewald – L. theis (Hrsg.), Festschrift für Horst Hallensleben zum 65. Geburtstag. Amsterdam 1995, 19–30.

Struktur (Durchmesser 1,00 m) verfügt; dies ist möglicherweise ein Indiz für die Nutzung dieses Gebäudeabschnitts als Baptisterium. Im Westen der Kirche finden sich Spuren frühbyzantinischer Profanbebauung; u. a. hat sich hier die Ruine eines größeren Hauses erhalten. Kirchen mit außen trapezförmiger Apsis sind in Lykien recht selten und begegnen hier ab dem 5. und verstärkt dem 6. Jh. (vgl. etwa die Transeptbasilika von Tlōs – 5. Jh.?; Kuppelbasilika von Kaunos; Basilika von Pydna/Kydna – 1. Bauphase; Akropolisbasilika von Kyaneai; Plateaukirche von Sura; Transeptkirche von Muskar)[165].

Kreuzkuppelkirche oberhalb des Theaters

Diese bisher kaum bekannte Kirche[166] ist für das Verständnis und für die Genese der genuinen mittelbyzantinischen Kreuzkuppelkirche von besonderer Bedeutung. Sie zeigt einen offenbar frühen provinziellen Entwicklungsstrang auf (9./10.Jh.), der sich – ausgehend von der Verwandtschaft mit einem basilikalen Grundriss – von der Kuppelbasilika des 6. Jhs. ableiten lässt; er hat in der hauptstädtischen oder gar imperialen Baukunst keinen wirklichen Eingang gefunden. Hier wurden Kreuzkuppelkirchen, ab dem 10. Jh., meist in einer grazileren Baulösung mit vier freistehenden Säulen oder grazilen quadratischen Pfeilern zu Gunsten eines optischen Raumgewinns (ihren Ausgang nimmt diese Variante etwa von der Nordkirche des Klosters des Konstantin Lips in Konstantinopel[167]) gegenüber der hier belegten Variante mit den charakteristischen aus langrechteckigen Pfeilern konstruierten Vierungssystemen bevorzugt. In diesem Zusammenhang ist vor allem der mittelbyzantinische Umbau der Basilika von Pydna/Kydna zu einer Kuppelkirche zu erwähnen (Abb. 33.a), der ganz ähnliche Charakteristika wie die Kirche von Apollōnia hat (Abb. 33.c). Der Kreis

[165] Vgl. Zäh, Typologie 28 ff., 63 ff., Faltplan 2.0. B. Kupke, Akropolisbasilika (Kirche B), in: F. Kolb (Hrsg.), Lykische Studien 2. Forschungen auf dem Gebiet der Polis Kyaneai in Zentrallykien. *Asia Minor Studien* 18 (Bonn 1995), 26 ff., Abb. 9. Grossmann – Severin, wie oben, 16 f. [Sura]; 27 ff., Abb. 11, Taf. 10.b–12.d [Muskar]. J.-P. Adam, La Basilique Byzantine de Kydna de Lycie. Notes descriptives et restitutions. *Revue Archéologique* 1977, 53 ff. R. M. Harrison, Churches and Chapels of Central Lycia. *Anatolian Studies* 13 (1963) 143, Fig 18 [Sura].

[166] Vgl. auch *TIB* 8, 447, Abb. 25–28.

[167] Vgl. *RbK* IV (1990) 568 ff. s. v. Konstantinopel (M. Restle). W. Wüller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie İstanbuls. Tübingen 1977, 126 f.

der weiter vergleichbaren Denkmäler erstreckt sich von Bulgarien (Abb. 33.d) bis hin nach Griechenland (Abb. 33b)[168].

Schluss

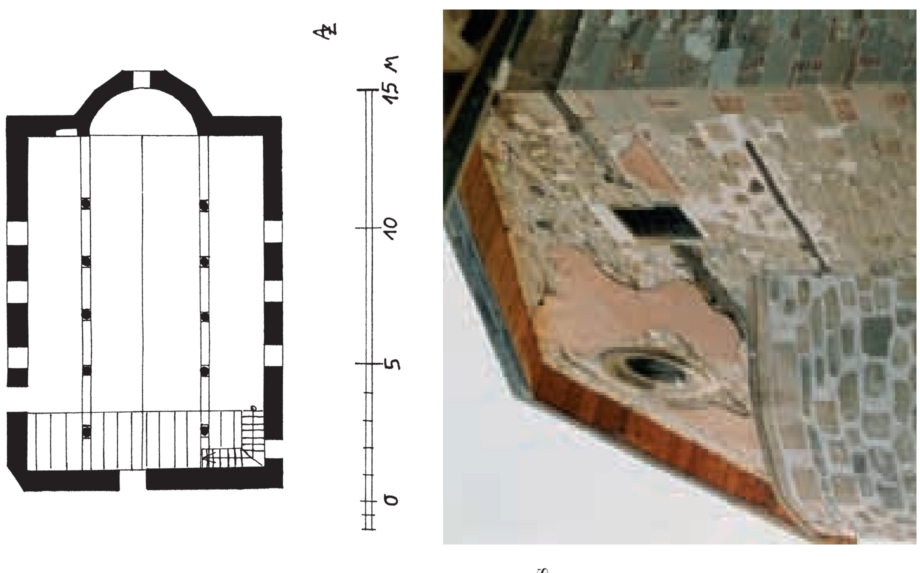
Die Darstellung zeigt anschaulich, wie dringlich die weitere Erforschung, aber auch der Schutz antiker, spätantiker und mittelalterlicher Stätten in Anatolien geworden ist, da der Verfall und die Zerstörung dieser Strukturen sich unweigerlich fortsetzt. Besonders wichtig wäre es, in diesem Zusammenhang an die Erarbeitung eines denkmalpflegerischen Konzepts zu denken, das einerseits zur Bewahrung dieses kulturellen Erbes beitragen sollte, aber andererseits auch die Präsentation der oberflächlich erhaltenen und auch zu sichernden Ruinen (etwa der in höchstem Maße gefährdeten Profansiedlung von Kalabatia) einer interessierten Öffentlichkeit gewährleisten sollte.

[168] Vgl. zur kunsthistorischen Einordnung die ausführliche Besprechung dieser Variante Zäh, Siedlungen 212 ff. Ganz ähnlich auch der Grundriss der Christuskirche in Panhagia bei Theben (Böotien). A. A. Novello – G. Dimitrokallis, L' Arte bizantina in Grecia. Mailand 1995, 93 (Fig.).



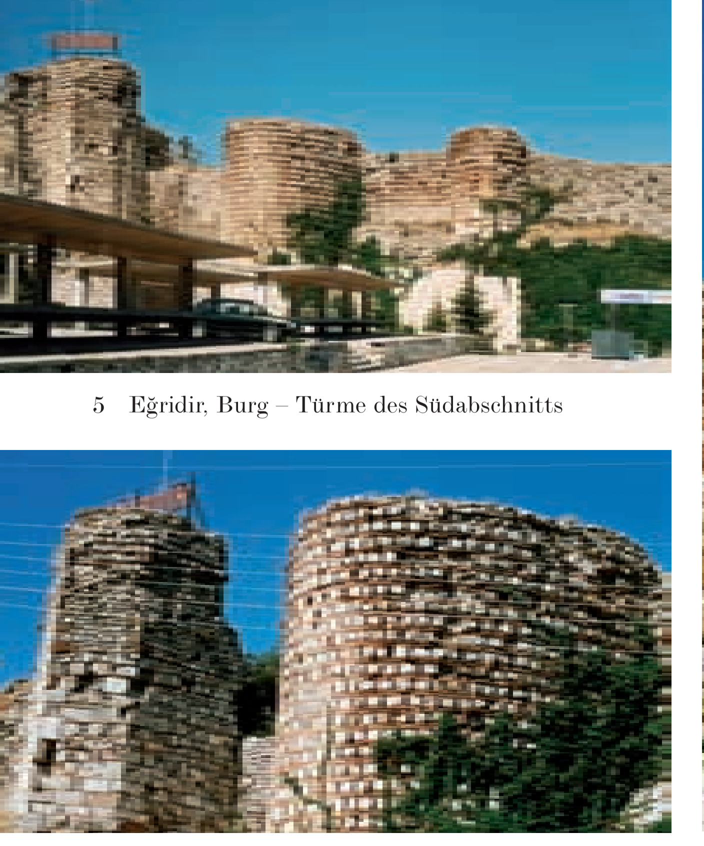
1 Eğridir, Nisi (Nis Adası), „Stephanskirche“ (18./19. Jh.), Ansicht von Südwesten

2 Eğridir, Nisi (Nis Adası), „Stephanskirche“, Blick in den Innenraum nach Westen



3 Eğridir, Nisi (Nis Adası), „Stephans-kirche“, Grundriss

4 Eğridir, Nisi (Nis Adası), „Stephans-kirche“, Apsis von Norden



5 Eğridir, Burg – Türme des Südabschnitts

6 Eğridir, Burg – Türme: a.) Spolienmauerwerk; b.) Rundturm, byz. Kästelmauerwerk



7 Eğridir, Burg – Südabschnitt, Turm: c.) „Wohnturm“, byz. Kästelmauerwerk



9 Isaura Palaia, Stadtzentrum – Hadriansbogen

8 Isaura Palaia, Stadtzentrum – Übersichtsplan mit neugefundener Basilika II



10 Isaura Palaia, Basilika II – Ruinenfeld mit zentralem Türgewände, Blick n. Westen



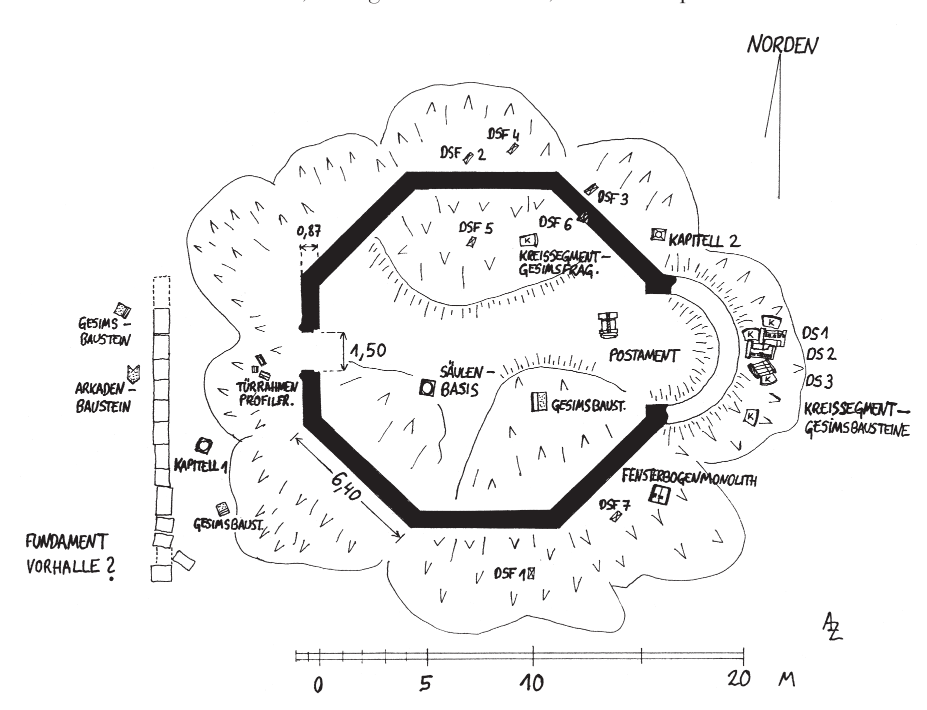
11 Isaura Palaia, Basilika II – Apsisfenster: Säulenbasisplatten



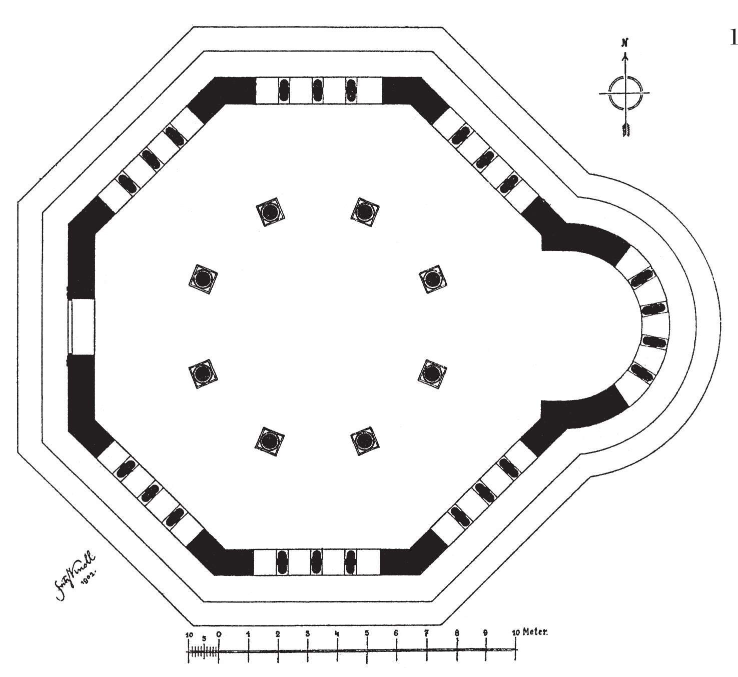
12 Isaura Palaia, Oktogon – Steinanreihung; Fundament einer westlichen Vorhalle (?)



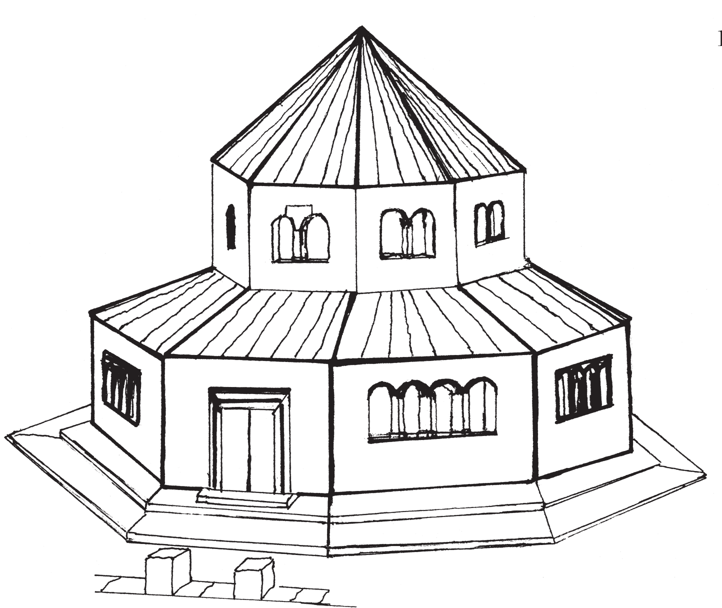
13 Isaura Palaia, Oktogon – Südfassade, Zustand September 2005



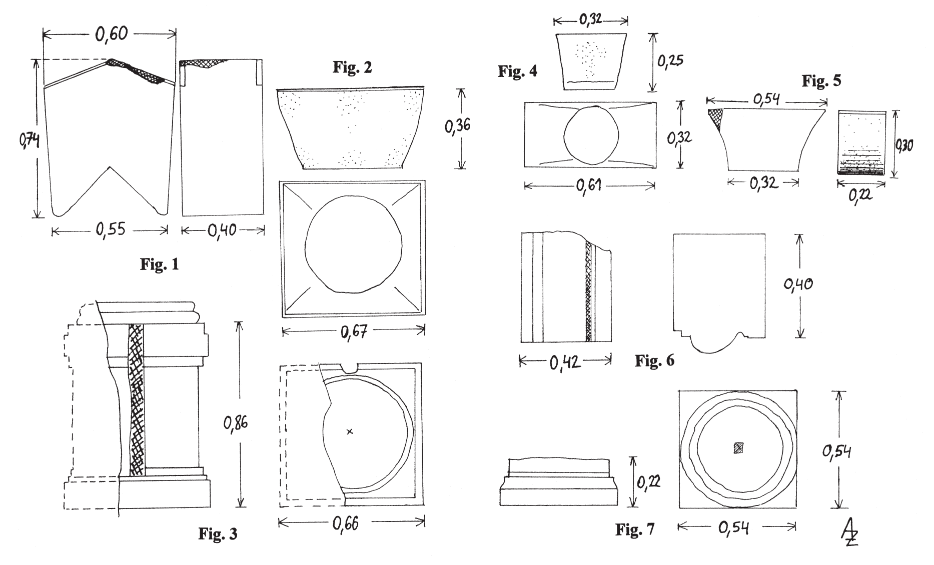
14 Isaura Palaia, Oktogon – Befundplan des Ruinenfelds, momentaner Zustand



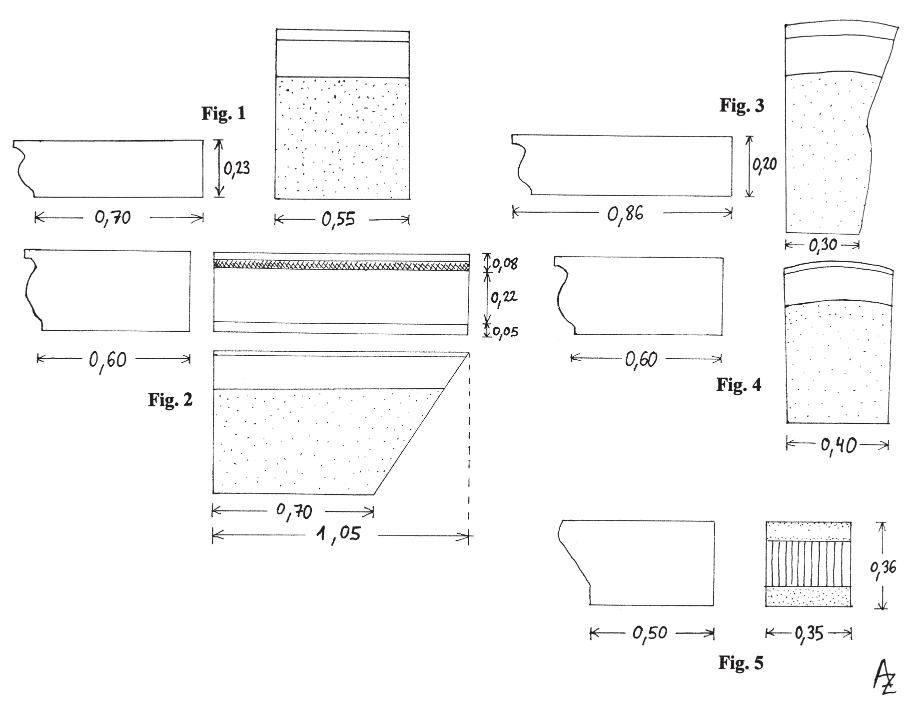
15 Isaura Palaia, Oktogon – Grundriss (Idealrekonstruktion von Fritz Knoll 1903)



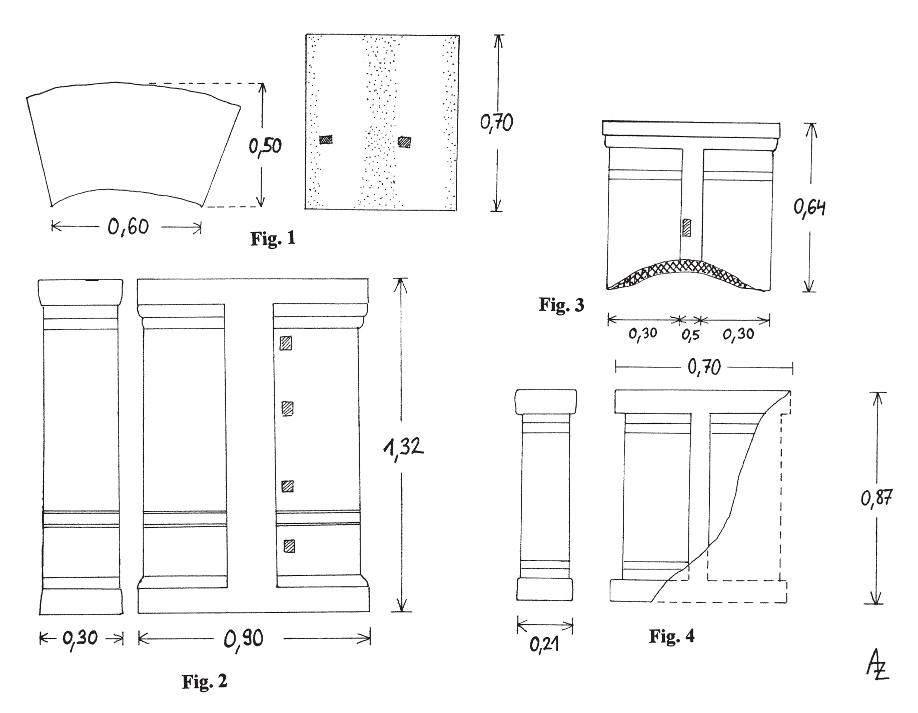
16 Isaura Palaia, Oktogon – Wiederherstellungsversuch, Ansicht von Südwesten



17 Isaura Palaia, Oktogon – Bausteine aus der Ruine
(u.a. Kapitelle, Säulenpostament)



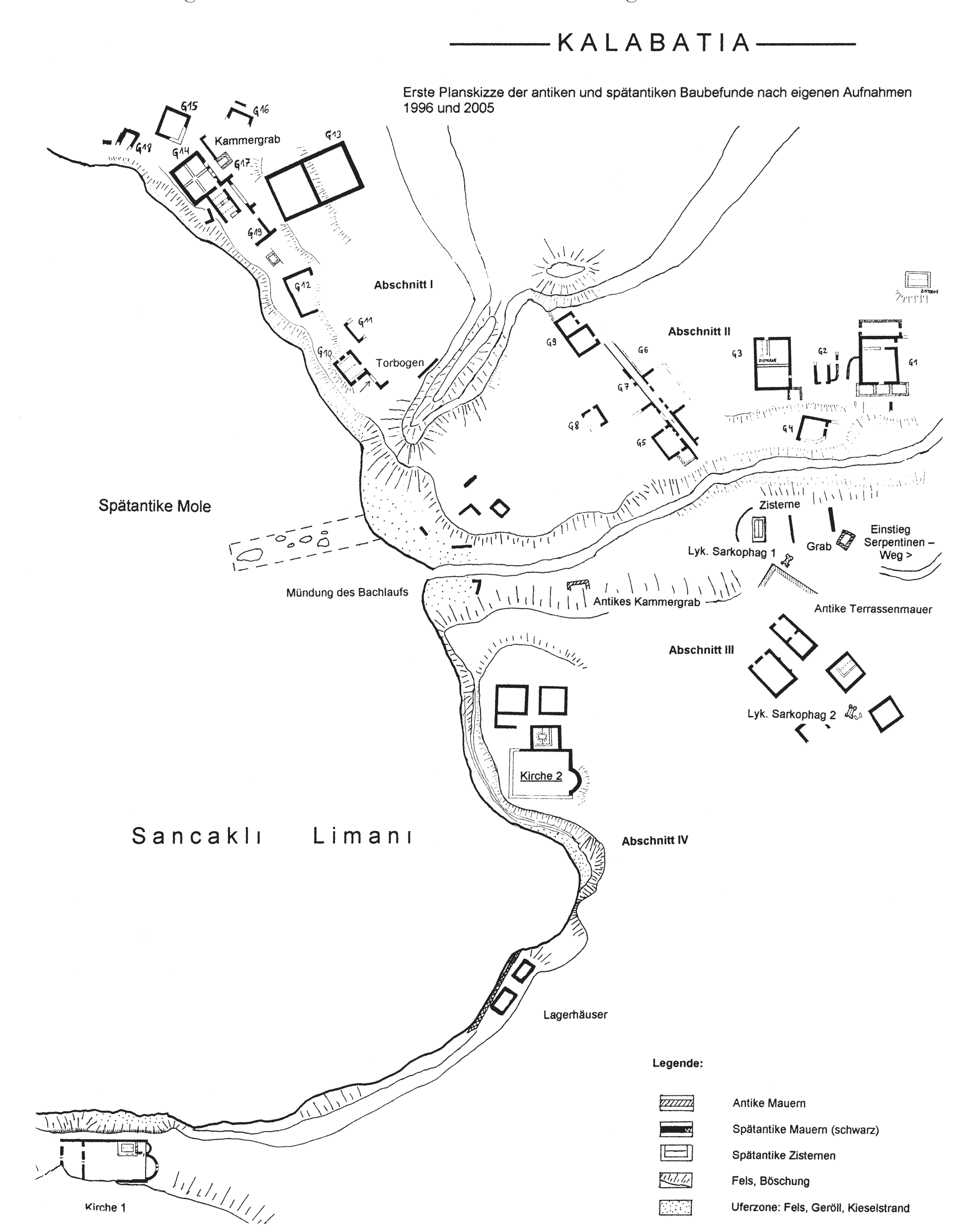
18 Isaura Palaia, Oktogon – Diverse Gesims- und Profilbausteine aus der Ruine



19 Isaura Palaia, Oktogon – Bogenbaustein sowie Doppelsäule und –Fragmente



20 Isaura Palaia, Oktogon – Doppelsäulen (DS 1–2) in Sturzlage (vgl. Abb. 15)



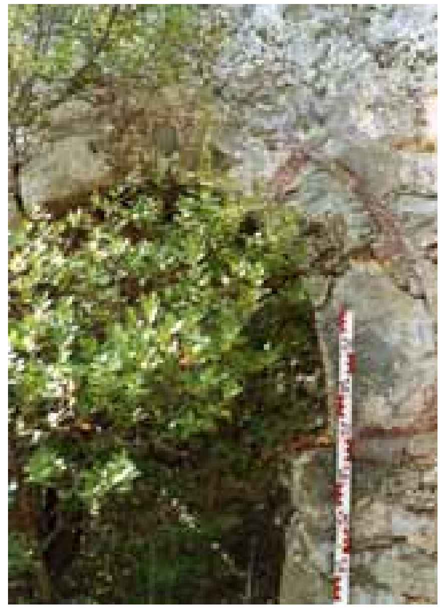
21 Kalabatia, 1. Siedlungsplan nach Aufnahmen der Jahre 1996 und 2005



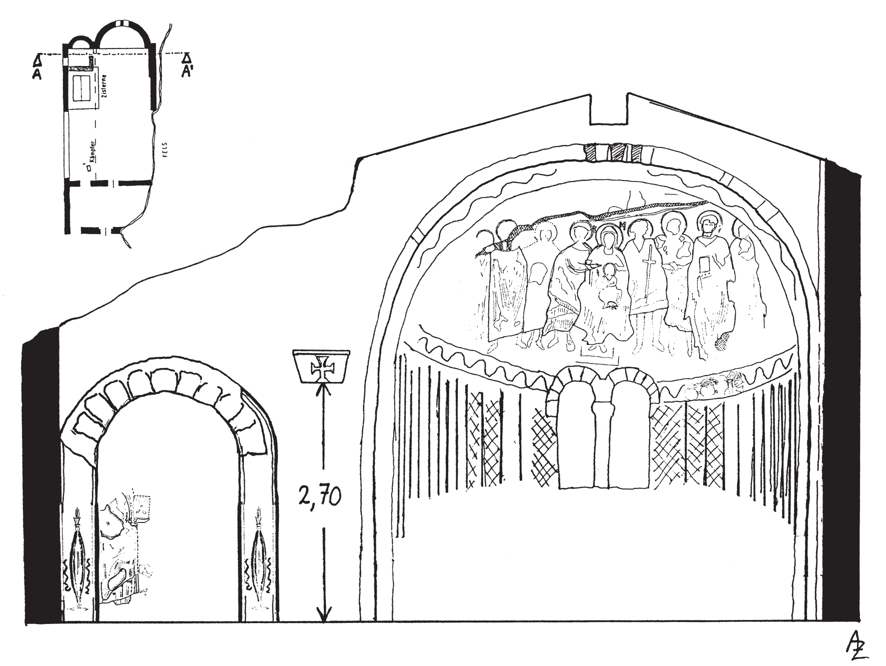
22 Kalabatia, Siedlungsabschnitt I vom Süden der Bucht aus gesehen



23 Kalabatia, Siedlungsabschnitt II, Gasse mit Torbogen von Nordwesten aus gesehen



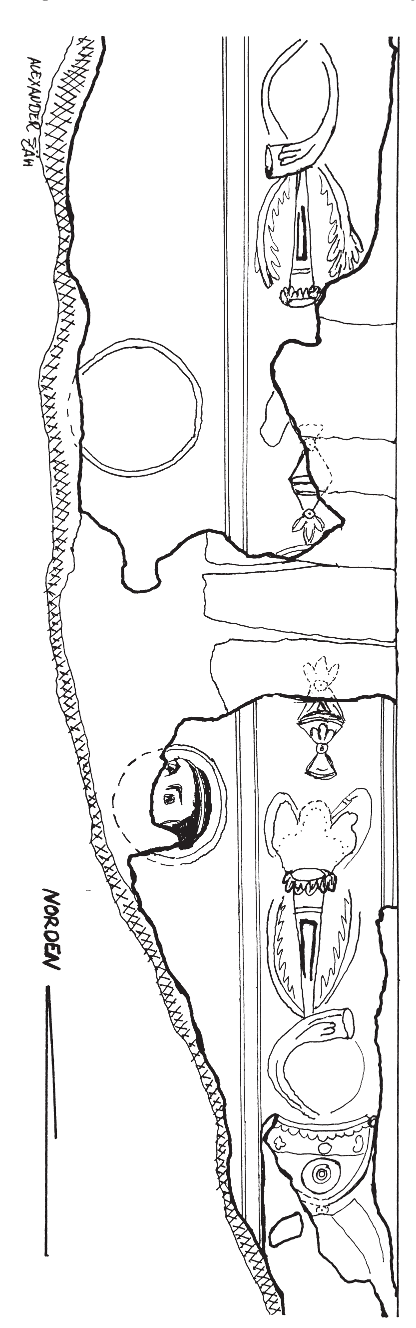
24 Kalabatia, Haus G4 – Türbogen mit Spuren von rot-weißer Außenbemalung



25 Kalabatia, Kirche 1 – Querschnitt A–A':
Neben- und Hauptapsis mit Bildprogramm



26 Kalabatia, Kirche 1 – Fragmente des Fußbodenmosaiks



27 Kalabatia, Apsisbogenfresko – Umzeichnung des Befundes der Fresken



28 Kalabatia, Detail aus dem Bogenfresko: Füllhorn mit antikem Gefäß



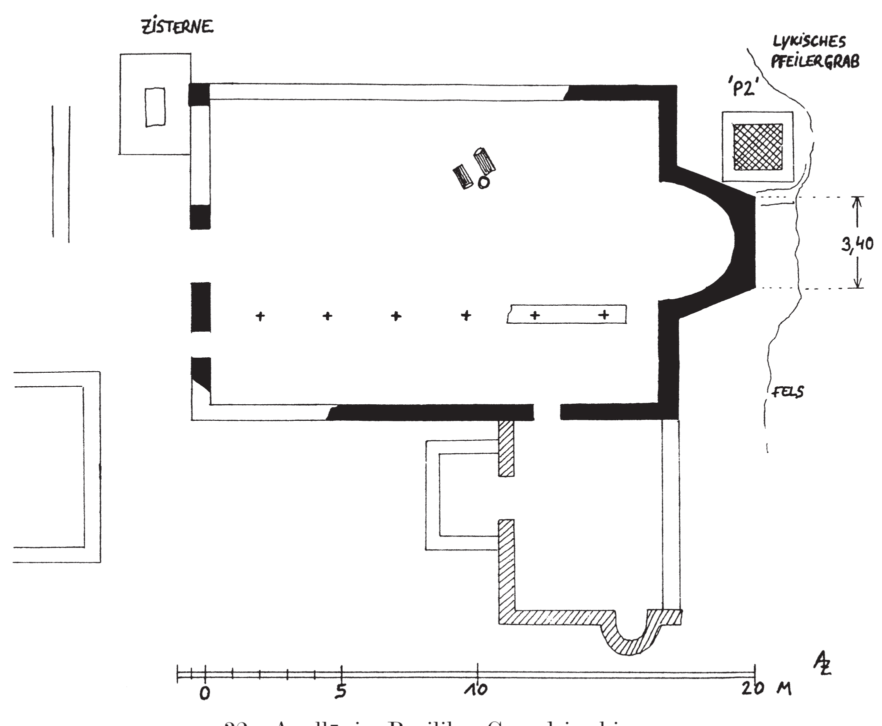
29 Kaunos, Kuppelbasilika – südl. Annexkapelle: Fußbodenmosaik der Apsis (6. Jh.)



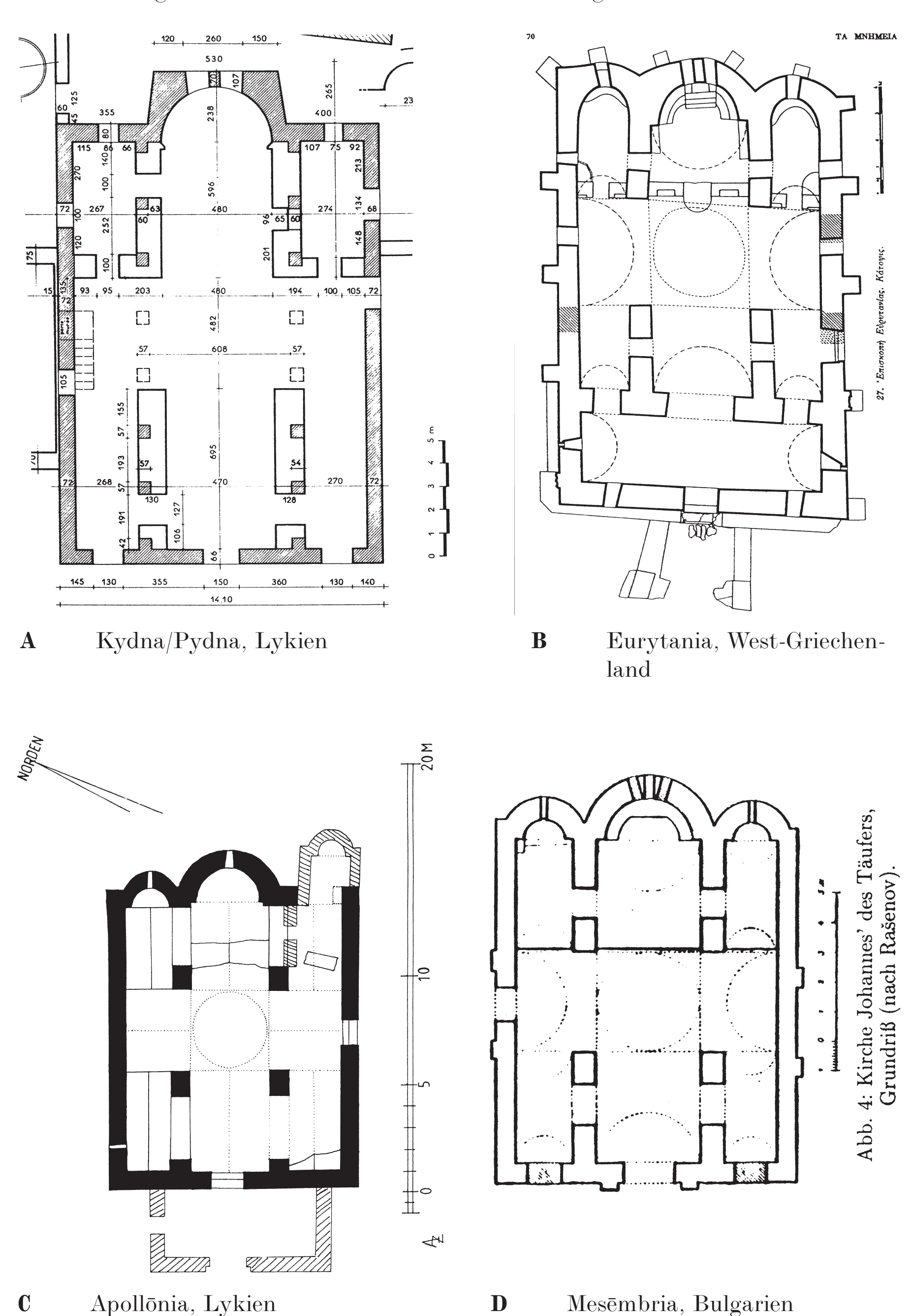
30 Kiti (Panhagia), Apsisbogenmosaik: Akanthosblätter mit Kannen u. Vögeln (6.Jh.)



31 Apollōnia, Basilika: Apsis mit Pfeilergrab (6.–4. Jh.v.Chr.) von Südosten



32 Apollōnia, Basilika: Grundrissskizze



A Kydna/Pydna, Lykien

B Eurytania, West-Griechenland

C Apollōnia, Lykien

D Mesēmbria, Bulgarien (Hag. Iōannēs)

33 Typologische Übersicht von Kreuzkuppelkirchen mit Pfeilern als Stützsystemen

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 289–322

Thomas Steppan

Romanische Wandmalereien in Maria Trost in Untermais / Meran

Ein früher Zyklus zum Marientod und die Verbindungen zur byzantinischen Kunst

Mit 15 Tafeln

Im Jahr 1972 hat Nicolò Rasmo, damaliger Leiter des Denkmalamtes in Südtirol und Trentino, seinen Beitrag für die im *JÖB* publizierte Festschrift zu Otto Demus' 70. Geburtstag der Wandmalerei der Romanik im Vinschgau gewidmet und dabei, neben anderen neuen Funden, Teile der Fresken der Kirche Maria Trost in Untermais in Meran präsentiert[1]. Nicht nur die 60er- und 70er-Jahre haben eine Reihe von wichtigen Entdeckungen zur hochmittelalterlichen Wandmalerei in Tirol zutage gefördert – denken wir an den berühmten Ywain-Zyklus auf Burg Rodenegg[2] – , auch in den letzten Jahrzehnten, ja bis heute sind in dieser so erstaunlich reich gesegneten Kunstlandschaft der Romanik immer wieder neue Denkmäler ans Tageslicht gekommen, so in den 90er-Jahren die bedeutsamen Fresken von St. Jakob in Söles[3], die Rückschlüsse auf die erst in Fragmenten zutage getretene Ausstattung der Stiftskirche des Klosters Marienberg erlauben, und jüngst noch Teile der Ausstattung der Apostel-/Sebas-

[1] N. Rasmo, Neue Beiträge zur romanischen Wandmalerei im Vinschgau. *JÖB* 21 (1972) 223–227.

[2] N. Rasmo, Affreschi medioevali atesini. Mailand 1971, 66; Ders., Pitture murali in Alto Adige. Bozen 1973, 7–13; Ders., Der Iwein-Zyklus auf Schloß Rodeneck. *Burgen und Schlösser in Österreich. Zeitschrift des Österreichischen Burgenvereins* 13 (1977/78) 22–27; zuletzt H. Stampfer, Schloß Rodenegg, Geschichte und Kunst. Bozen 1998.

[3] H. Stampfer, Die romanischen Fresken von St. Jakob in Söles. *Der Schlern* 71/8 (1997) 481–503; Th. Steppan, St. Jakob in Söles, ein Werk der spätromanischen Wandmalerei unter byzantinischem Einfluss. *JÖB* 52 (2002) 309–327.

tianskirche in Klausen[4], um nur einzelne zu nennen. Wegen der Lage Tirols als Alpenschleuse an der europäischen Nordsüdachse haben sich besonders leicht und zahlreich kulturelle Einflüsse ausgewirkt. Und da die romanischen Denkmäler zum überwiegenden Teil aus dem späten 12. und frühen 13. Jahrhundert stammen, als die Begegnung des Westens mit Byzanz intensiver denn je war, hat sich ein außergewöhnlich starker byzantinischer Einfluss geltend gemacht[5]. In keiner anderen Region lässt sich das so gut nachvollziehen, da sonst nirgends ein ähnlich gehäuftes Vorkommen romanischer Wandmalerei existiert. Einer der Kronzeugen ist die Kirche Maria Trost in Untermais. Ihr blieb eine adäquate monographische Würdigung bislang versagt[6], sodass im Zuge der Forschungsergebnisse der letzten Jahre[7] ein neuerlicher Blick auf das Freskenensemble notwendig und hoch an der Zeit ist.

Die stattliche Saalkirche, die 1273 bei der Übertragung des Patronats der Pfarre Mais durch Graf Meinhard II. von Tirol an die

---

[4] Eine Publikation zu den Neufunden ist in Arbeit.

[5] Dazu schon O. Demus, Romanische Wandmalerei. München ^{2}1992, 130ff.; Ders., Byzantine Art and the West. London 1970, 142f.

[6] Bisherige Publikationen: N. Rasmo, La chiesa di S. Maria del Conforto a Maia Bassa, Note preliminari sui restauri in corso. *Cultura Atesina – Kultur des Etschlandes* XIX/1 (1965). Bozen 1968, 27–36; Rasmo, Affreschi medioevali atesini 48–50; Rasmo, Neue Beiträge 223–227; E. Theil, Maria Trost Kirche in Untermais-Meran. Bozen 1975 (Kirchenführer); N. Rasmo, in: S. Gattei – R. Mainardi – S. Pirovano – N. Rasmo, Südtirol Trentino. Mailand 1980, 170f.; Ch. Schaffer, Ein neu entdecktes Bild von der Entschlafung Mariens in der Maria-Trost-Kirche in Untermais. *Der Schlern* 59/8 (August 1985) 487–490; Dies., Weitere Fresken aus dem Marientod-Zyklus der Kirche Maria Trost in Untermais. *Der Schlern* 60/10 (Oktober 1986) 587–589; S. Spada Pintarelli, Fresken in Südtirol. Venedig 1997, 94–99; zuletzt: G. Recla, Santa Maria del Conforto, Merano, Maia Bassa. Padua 1998 (Diese Publikation ist auch nach damaligem Wissensstand sehr mangelhaft recherchiert und weist zahlreiche Fehler auf. Für die romanische Wandmalerei bietet die kleine Monographie jedenfalls keinen Erkenntnisgewinn).

[7] U.a. H. Stampfer – Th. Steppan, Die Burgkapelle von Hocheppan. Bozen 1998; H. Stampfer – H. Walder, Romanische Wandmalerei im Vinschgau, Die Krypta von Marienberg und ihr Umfeld. Bozen 2002; Steppan, St. Jakob in Söles 309–327; H. Stampfer, Romanische Wandmalerei zwischen Denkmalpflege und Forschung, in: H. Stampfer (ed.), Romanische Wandmalerei im Alpenraum (*Veröffentlichungen des Südtrioler Kulturinstitutes* 4). Bozen 2004, 57–63; Ders., Die Hirschjagd von Tötschling, in: H. Stampfer (ed.), Romanische Wandmalerei im Alpenraum. Bozen 2004, 89–105; Th. Steppan, Zu den byzantinischen Einflüssen auf die romanische Wandmalerei in Tirol anhand der Fresken von Hocheppan und St. Johann in Müstair, in: H. Stampfer (ed.), Romanische Wandmalerei im Alpenraum. Bozen 2004, 107–128.

Zisterzienser in Stams erstmals urkundlich und hier bereits als Marienkirche erwähnt wurde[8], war schon im frühen 13. Jahrhundert mit romanischen Fresken ausgestattet worden. Vom einstigen Bestand ist nur ein geringer Teil erhalten. Die 1967 aufgedeckten Fresken liegen an der Nordost- und der Südostecke des Langhauses, sodass sowohl der Beginn der Längswände als auch die Triumphbogenwand samt Laibung noch erfasst werden (Abb. 1–3). Die Apsis wurde für den Neubau des Chores 1372 abgebrochen, wie auch große Teile der Südwand für immer verloren sind. Verborgene Reste der romanischen Malerei können sich vielleicht noch unter der gotischen Schicht an der Nordwand befinden. Trotz der Geringfügigkeit des Erhaltenen lässt sich dennoch die hohe Qualität der Ausstattung und – wie wir sehen werden – auch ein wesentlicher Teil ihrer Programmstruktur nachvollziehen.

Einst erstreckte sich an den Wänden ein reicher und außergewöhnlicher szenischer Komplex, der sich zweizonig entfaltete und auch die Ostwand mit einschloss. Wie heute noch ersichtlich, wurden die beiden Register durch ein Band mit perspektivischem Mäander getrennt, den oberen Abschluss bildete ein mit interpolierten anthropomorphen und zoomorphen Figuren bereicherter Mäanderfries (Abb. 2, 4). Die Sockelzone ist gänzlich verloren. Das einzige zur Gänze erhaltene Bild der romanischen Ausstattung ist im Nordosten des Saalraumes im oberen Register über Eck positioniert und stellt den Marientod dar (Abb. 4–9). Es ist an zeitgenössischen byzantinischen Kompositionen der „Koimesis" – dem Entschlafen Marias – orientiert, die apokryphen Texten zufolge die Zusammenkunft der Apostel am Totenbett der Gottesmutter und die Aufnahme ihrer Seele in Gestalt eines Kleinkindes durch den vom Himmel herabkommenden und von Engeln begleiteten Christus darstellen. Davon ausgehend versuchte man, die beiden fragmentarischen Szenen – eine im oberen Register an der Südostecke (Abb. 3, 11), die andere im unteren Register der Nordostecke (Abb. 12–14) – als Themen des Marienlebens bzw. der Apostelgeschichte zu deuten[9]. Dabei wurde angenommen, das Programm ließe sich in vertikaler Folge lesen, so dass man direkt von der Koimesis zur darunter liegenden Szene gelangen würde (Abb. 2). Doch überspringen Zyklen in der Regel nicht willkürlich die horizontalen Register, die zudem

---

[8] W. Lebersorg, Chronik des Klosters Stams, Stiftsarchiv Stams Cod. D40, ed. und übersetzt von Ch. Haidacher (*Tiroler Geschichtsquellen* 42). Innsbruck 2000, 20f.

[9] Rasmo, La chiesa di S. Maria 27–36; Schaffer, Weitere Fresken 587–589; Theil.

durch ein Mäanderband voneinander getrennt sind. Zumal nicht an jener Stelle, denn entweder wäre hier der Endpunkt des gesamten oberen Registerverlaufs (beginnend an der Südostecke), und die Fortsetzung würde im unteren Register der Südostecke stattfinden, um sich dann wieder über Süd-, West- und Nordwand bis zur Nordostecke zu erstrecken, oder aber – wie sich noch als zutreffend herausstellen wird – das Programm beginnt im oberen Register im Nordwesten, verläuft über die Nordwand nach Osten, springt am Triumphbogen über und kontinuiert entlang der Südwand wieder Richtung Westen, dito die Fortsetzung im unteren Register, so dass ein Schauprogramm für den eintretenden Kirchenbesucher inszeniert ist.

Die Darstellung im oberen Register der Südostecke (Abb. 3, 11) – die sich wieder über beide Wände erstreckt – wurde als Konzil von Ephesos[10], als Apostelkonzil[11], bzw. als die Erscheinung Christi vor den Aposteln und Speisewunder[12] fehlinterpretiert. Da in einem bisher übersehenen Fragment rechts vom Triumphbogen ein weiteres mal die am Totenbett liegende Maria eindeutig nachgewiesen werden kann (Abb. 10), müssen wir davon ausgehen, dass ein vielteiliger Marienzyklus mit mehreren Darstellungen zum Marientod und ihrer Aufnahme in den Himmel das obere Register einnahm. Gemäß der üblichen Verlaufsrichtung von links nach rechts – der auch die Figuren im abschließenden Mäander folgen (Abb. 2, 4) – kann es sich bei der Darstellung in der Südostecke nur um die dem Entschlafen chronologisch folgende Szene handeln[13] (womit der oben angesprochene Programmverlauf bestätigt ist), in der neben Maria am Totenlager die feierliche Prozession von Aposteln, Bischöfen und Fackelträgern (Abb. 3, 10, 11) stattfindet. Offensichtlich handelt es sich um ein Thema aus dem ausführlichen *Transitus Mariae*[14]. Es steht am Beginn des Zeremoniells

---

[10] Rasmo, La chiesa di S. Maria 31f.

[11] Schaffer, Weitere Fresken 589.

[12] Spada Pintarelli 96.

[13] Die in der Ecke befindliche Rahmenleiste stammt wie die Kreuzigung im unteren Register an der O-Wand aus gotischer Zeit. Wie an der NO-Ecke waren in beiden Registern über Eck gestellte Szenen dargestellt.

[14] Die Textgrundlage bildet der apokryphe *Liber de transitu Mariae*, der gegen Ende des 4. oder im 5. Jh. entstanden ist. Alle erzählerischen Berichte basieren auf dieser Quelle, die dem Bischof Melito von Sardes (2. H. 2. Jh.) zugeschrieben wurde, der Schüler des Evangelisten Johannes gewesen sei. Die Schrift über den Marientod wird daher als Pseudo-Melito geführt. Mehrere lateinische und griechische Fassungen sind auf uns gekommen. Die beiden lateinischen wurden bereits ediert von C. von Tischendorf, Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Jo-

nach dem eingetretenen Tod; ein liturgischer Charakter ist durch die versammelte Menge und die Fackelträger gegeben. Ob zugleich die Episode der Übergabe der Seele Mariens an den Erzengel Michael dargestellt war, lässt sich wegen der großen Fehlstellen um das Fragment der Verstorbenen an der Ostwand nicht mehr eruieren. Da das Sterbelager mit Maria auf derselben Höhe wie bei der Koimesis liegt, kann noch nicht der Leichenzug dargestellt sein[15], bei dem die Apostel das Totenbett tragen. Jedenfalls tritt die vorhandene Darstellung erstmals in der gesamten mittelalterlichen Monumentalmalerei auf und verfügt, wie schon die Koimesis an der Nordostecke, über beträchtliche Parallelen zu byzantinischen Darstellungen um den Marientod.

Doch wie verhält es sich mit dem unteren Register? Alles spricht dafür, dass unter der Koimesis die Apostel am Grab der Gottesmutter im Tal Josaphat dargestellt sind (Abb. 2, 12–14). Die auf eine Gruft verweisenden Architekturen, die leidvollen Mienen der beiwohnenden Apostelfiguren und das Ziborium als Jerusalem-Zitat für die Überlieferung der dort stattgefundenen Bestattung können als sichere Hinweise gelten. Zudem ergänzt das noch zu einer vorangehenden Szene gehörige kleine romanische Fragment einer Figur mit einem Palmblatt in der Hand (Abb. 16) den Themenkreis: es handelt sich nicht, wie Rasmo annahm, um das Bild eines Martyrers[16], sondern um den Apostel Johannes, der mit der Palme, die Maria vom Gottesboten bei der Nachricht ihres bevorstehenden Todes überreicht bekam, den Leichenzug Mariens anführt[17] – dieser befindet sich auch in der gotischen

---

hannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et Actuum apocryphorum supplementis. Leipzig 1866 (Nachdruck Hildesheim 1966), 113–123, 124–136. Alle Ausgaben bibliographiert bei A. de Santos Otero, Los Evangelios Apócrifos. Madrid ⁴1984, 574–659; zu sämtlichen östlichen Versionen siehe S. C. Mimouni, Dormition et assomption de Marie, Histoire des traditions anciennes. Paris 1995. Die älteste Handschrift datiert allerdings erst ins 11. Jh.

[15] Vgl. etwa die Darstellung in den Fresken von Staro Nagoričino (1318) in Mazedonien oder Gračanica (1320/21) im Kosovo. Abbildungen bei R. Hamann-Mac Lean – H. Hallensleben, Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien vom 11. bis zum frühen 14. Jahrhundert (*Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen,* Reihe II, Band 3), Bildband. Gießen 1963, Abb. 286f., Abb. 333; G. Subotić, Spätbyzantinische Kunst, Geheiligtes Land von Kosovo. Zürich–Düsseldorf 1998, Farbtaf. 47f.

[16] Rasmo, La chiesa di S. Maria 33.

[17] In den lateinischen Fassungen des Transitus taucht bereits das Palmblattritual auf. Der Maria den Tod verkündende Engel übergibt ihr als Zeichen der bevorstehenden Metastasis den Palmzweig. Maria selbst ruft schließlich den wie alle Apostel auf Wolken herbeigebrachten Johannes zu sich und übergibt ihm das

Schicht an selber Stelle (Abb. 1)[18]. Zuguterletzt komplettiert die darüber befindliche gotische Szene (links vor der romanischen Koimesis) den Zyklus. Sie ist großteils nur mehr als Vorzeichnung erhalten (Abb. 1) und zeigt – entgegen Rasmos Annahme eines Trinitätsbildes und der Verkündigung an Maria[19] – eine Art Gnadenstuhl als Bild des dreifaltigen Gottes mit Inklusion eines halbfigurigen Marienbildes auf Brusthöhe des Vaters über dem Cruzifixus, sowie einen vor der Mandorla knienden Engel in Verkünderhaltung. Dieses ikonographisch eigenwillige Bild nimmt das Marienthema auf und kann daher nur mit dem Marienzyklus in Verbindung gebracht werden. Offensichtlich wird Gottes Ratschluss thematisiert, und da nun einmal der Cruzifixus auf den schon geschehenen Opfertod hinweist, ist es keine Verkündigung der Inkarnation, sondern die Ankündigung des nahenden Todes der Gottesmutter. Wir können davon ausgehen, dass eine Szene zur Todesbotschaft bereits in der romanischen Schicht dargestellt war. Es können auch mehrere Bilder von der Ankündigung bis zum Entschlafen Marias im oberen Register der Nordwand vor der Koimesis existiert haben.

Selbst wenn man die Rückschlüsse von der Gotik auf die Romanik weglässt, existieren ausreichend Beweise, dass beide Register einem Zyklus zum Marientod gewidmet wurden und dieser mindestens acht-, wenn nicht zwölf- bis sechzehnteilig war. Es ist naheliegend, dass am Beginn, im oberen Register an der Nordwand, die Ankündigung des Todes stand und am Ende, im unteren Register der Südwand, die Himmelfahrt oder ein anderes abschließendes Thema des Transitus, wie die Gürtelspende an Thomas[20]. Möglicherweise gab es eine ver-

---

Palmblatt, das er bei ihrem Begräbnis tragen soll. Hier ist auch eine griechische Fassung als Auszug des Pseudo-Melito von Metropolit Johannes von Thessalonike aus dem frühen 7. Jh. zu erwähnen (F. Halkin S.J., Une légende byzantine de la dormition, l'épitomè du récit de Jean de Thessalonique. *REB* 11 [1955] 156–164). In ihr ist das Palmzweigritual besonders hervorgehoben. Vgl. L. Kretzenbacher, Sterbekerze und Palmzweigritual beim „Marientod". Wien 1999, 16.

[18] Siehe dazu bereits die Vermutung von Schaffer, Weitere Fresken 587. Theoretisch könnte es auch noch der Hohepriester Jephonias sein, der gemäß der Legende nach seiner Bekehrung und Heilung von Petrus den Auftrag erhielt, die mit Blindheit Geschlagenen mit besagter Palme zu heilen (nach Pseudo-Johannes [Tischendorf 95–112; griechischer Text bei G. Bonaccorsi, Vangeli Apocrifi. Florenz 1948, 260–287]), das ist allerdings höchst unwahrscheinlich.

[19] Rasmo, La chiesa di S. Maria 35.

[20] An eine Marienkrönung ist nicht zu denken, da dies weder in der byzantinischen Tradition steht, die für Maria Trost so entscheidend ist, noch in der westlichen

tikale Zäsur, etwa bei halber Tiefe des Langhauses, wo sie auch in der gotischen Schicht durch einen breiten Streifen mit girlandenumranktem Stamm vollzogen wurde (Abb. 1). Solche Trennungen sind in der romanischen Kunst an sich untypisch, aber ab dem 13. Jh. in Anbetracht des Einflusses byzantinischer Programme, wie sie in Venedig oder Sizilien, aber auch in Konstantinopel und dem byzantinischen Raum gesehen wurden, denkbar. Dann wäre der östliche Teil der Kirche – im selben Verlauf wie besprochen, nur eben verkürzt auf die Hälfte der Saallänge – mit acht Szenen dem Tod und der Himmelfahrt Marias gewidmet gewesen, der westliche jedoch einem anderen Themenkreis, über den wir nichts Genaues wissen[21]. Ob nun über den gesamten Raum oder nur über dessen östliche Hälfte führend, der Marienzyklus ist gesichert und steht im Einklang mit dem Patrozinium der Kirche. Er ist, wie wir sehen werden, auch ein herausragendes Zeugnis für die Ikonographie der romanischen Wandmalerei.

Es gibt in der westlichen mittelalterlichen Kunst eine bis ins 9. Jahrhundert zurückgehende Tradition des Bildes vom Marientod[22], die ältesten Zeugnisse tauchen allerdings erst im 10. Jahrhundert auf[23].

Kunst zu dieser Zeit verbreitet ist. Die ältesten Beispiele stammen aus der französischen Kathedralplastik um 1200.

[21] Vermutlich käme am ehesten ein christologischer Zyklus in Frage, in Analogie zur gotischen Darstellung des Gebets Christi und der schlafenden Apostel in Gethsemaneh an der Nordwand. Vielleicht kann aber auch das sonderbarerweise im westlichen Sektor der Nordwand befindliche gotische Jüngste Gericht dem romanischen Programm nachgefolgt sein, ein Hinweis wären die außergewöhnlichen Byzantinismen der Darstellung, die ja auf die so stark byzantinisierende romanische Schicht zurückgehen könnten.

[22] Berichte des Liber Pontificalis, wonach in Rom bereits zu der Zeit Darstellungen zum Tod Mariae vorhanden waren, lassen keine Rückschlüsse auf eine zyklische Bildfolge zu. L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. Paris ²1907–15, I, 800, II, 14, 61, 67. Zu Marientod und Himmelfahrt in der westlichen Kunst siehe M. Jugie, La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Città del Vaticano 1944; H. R. Peters, Die Ikonographie des Marientodes (Diss.). Bonn 1950 ; J. Hecht, Die frühesten Darstellungen der Himmelfahrt Mariens. *Das Münster* 4 (1951) 1–12; H. Feldbusch, Die Himmelfahrt Mariä. Düsseldorf 1951; M. Gavriloff, The Dormition and Assumption. *Eastern Churches Quarterly* 9 (1951); G. Holzherr, Die Darstellung des Marientods im Spätmittelalter (Diss.). Tübingen 1971.

[23] Die Identifizierung des Fragments eines Marienkopfs aus dem frühmittelalterlichen Stuck der Klosterkirche von Disentis (8./9. Jh.) mit dem Thema der Koimesis (W. Studer, Disentis/Mustér, Kloster St. Martin: Die älteste materiell fassbare Koimesis-Darstellung der Welt. *Jahresberichte des Archäologischen Dienstes Graubünden und der Denkmalpflege Graubünden 2004*, Haldenstein-Chur 2005, 64–79;

Schon seit der Buchmalerei ottonischer Zeit lässt sich feststellen, dass mit der Darstellung zur *dormitio* auch das Thema der *assumptio* berührt wurde, also eine szenische Erweiterung stattfand – denken wir an das Perikopenbuch Heinrichs II. (Abb. 17)[24]. Dahingehend ist auch die Verquickung zwischen Grablegung und Aufnahme Marias in den Himmel zu bewerten, wie sie im 11. Jahrhundert im Perikopenbuch des Custos Perhtolt[25] oder im Warmundus-Sakramentar[26] festgehalten wurde. Solche Variationen sprechen für die Tradition eines Zyklus, die zumindest in ottonische Zeit zurückreicht, von der aber keine mehrszenigen Bildfolgen überkommen sind. Erst mit dem Höhepunkt des Marienkultes ab dem späten 12. und besonders im 13. Jahrhundert besitzen wir Denkmäler, in denen der Transitus als Bildgeschichte wiedergegeben wird. Der Text dazu war nun rege verbreitet[27]. Die ältesten Beispiele sind in der frühen gotischen Plastik in Frankreich seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts anzutreffen[28]. Doch erst im späten 13. Jahrhundert gelangte der Transitus mit der *Legenda Aurea* (Kap. 119) des Jacobus de Voragine (1263/67)[29] zu so großer Beliebtheit, dass er fortan zahlreich in die verschiedenen Gattungen

W. Studer, Byzanz in Disentis, Fragmente frühbyzantinischer Monumentalmalerei, Katalog zur Ausstellung im Rätischen Museum. Chur 2005, 67ff.) halte ich für derzeit noch nicht ausreichend begründet.

[24] München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4452. Siehe H. Fillitz – R. Kahsnitz – U. Kuder, Zierde für die Ewigkeit, Das Perikopenbuch Heinrichs II. (Ausstellungskatalog der Bayerischen Staatsbibliothek Nr. 63). Lachen am Zürichsee 1994, Taf. 46.

[25] New York, Pierpont Morgan Library, M.780, fol. 64v, entstanden in Salzburg um 1080. G. Swarzenski, Die Regensburger Buchmalerei des X. und XI. Jahrhunderts. Stuttgart ²1969, Abb. 90 (Taf.XXXII).

[26] Ivrea. Biblioteca Capitolare, Ms. 31 LXXXVI. Siehe L. Betazzi – L. Magnani, Sacramentarium Episcopi Warmundi. Ivrea 2001; Ch. Schaffer, Koimesis, Der Heimgang Mariens. Regensburg 1985, 109ff., Abb. 13.

[27] M. Haibach-Reinisch, Ein neuer *Transitus Mariae* des Pseudo-Melito, Textkritische Ausgabe und Darlegung der Bedeutung dieser ursprünglichen Fassung für Apokryphenforschung und lateinische und deutsche Dichtung des Mittelalters (*Biblioteca Assumptionis B. Virginis Mariae* 5). Rom 1962.

[28] Z.B. in Senlis (~1170, heute großteils zerstört) oder in Chartres (Tympanon des mittleren Nordportals, ~1210).

[29] Das Kapitel der Legenda Aurea des Jacobus de Voragine (†1298) ist den Homilien des Johannes von Damaskus entnommen. Siehe: Jacobi a Voragine Legenda aurea vulgo historia lombardica dicta, Ausgabe von Th. Grasse, Breslau ³1890 (Neudruck Osnabrück 1965), 504–527; R. Benz, Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine, aus dem Lateinischen übersetzt. Heidelberg ¹²1997, 605f.

von Kunstwerken Aufnahme finden konnte[30]. Mit Maria Trost in Untermais taucht nun erstmals in der romanischen Wandmalerei, um mehr als ein halbes Jahrhundert vor der Legenda Aurea, ein Bildzyklus zum Marientod auf. Er nimmt eine Schlüsselposition in der kunstgeschichtlichen Entwicklung ein.

Für die Fresken von Maria Trost muss eine inhaltliche Nähe zur byzantinischen Transitus-Tradition[31] und eine ikonographische wie kompositionelle Übereinstimmung mit byzantinischen Kunstwerken[32] als Voraussetzung erkannt werden. Dies zu beweisen, müssen wir auf die einzelnen erhaltenen Szenen näher eingehen. Allgemein lässt sich sagen, dass die byzantinische Koimesis in westlich mittelalterlichen Darstellungen des Marientodes Vorbildwirkung hatte[33]. Der Einfluss ist schon in der ottonischen Buchmalerei der Reichenau zu erkennen[34]. Doch zeigen Miniaturen wie jene im Perikopenbuch Heinrichs II. (Abb.

---

[30] J. Myslivec, Tod Mariens, in: *LcI* 4 (²1994), Sp. 333–338; M. Nitz, Marienleben, in: *LcI* 3 (²1994), Sp. 212–223; O. Casazza, in: Das Marienleben im Spiegel der Kunst. Herrsching am Ammersee 1985, 189–191; R. von Dobschütz, Marienlegenden, in: *LcI* 4 (²1994), Sp. 594ff. Zur verbreiteten Marienepik seit dem 12. und 13. Jh. siehe K. Gärtner. *LexMA* VI (1992), Sp. 269f.

[31] Wieder der Transitus des Pseudo-Melito (Transitus Mariae B) und die Textversionen von Pseudo-Johannes (Liber de Dormitione Mariae) und Pseudo-Joseph (Transitus Mariae A), alle in Tischendorf 95–136. Die Homilie des Metropoliten Johannes von Thessalonike (610–649) bei de Santos Otero 611–645; J. B. Bauer, in: Marienlexikon IV (1992) 116. Sie scheint jener verlorenen Urversion des Pseudo-Melito zu gleichen, auf der zahlreiche griechische und lateinische Fassungen beruhen. Schließlich ist noch eine griechische Fassung als Auszug des Pseudo-Melito von Metropolit Johannes von Thessalonike aus dem frühen 7. Jh. zu erwähnen, siehe Halkin 156–164. In dieser Fassung existiert auch das Palmzweigritual (Kretzenbacher 16). Der Transitus gelangte auch in die Fälschung der *Historia* des Euthymios (~834–917), siehe H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München 1959, 549f.

[32] Zur byzantinischen Koimesis siehe K. Kreidl-Papadopoulos, Koimesis. *RbK* IV/Lieferung 25–26 (1982–1984), Sp. 136–182; L. Wlatislaw-Mitrovic – N. Okunev, La dormition de la Sainte Vierge dans la peinture médiévale orthodoxe. *BSl* III.1 (1931) 134–176; E. M. Jones, The Iconography of the Falling Asleep of the Mother of God in Byzantine Tradition. *Eastern Churches Quarterly* 9 (1951) 101ff.

[33] Zu westlichen mittelalterlichen Darstellungen des Marientodes siehe Myslivec 335f.

[34] R. Kahsnitz, Koimesis – Dormitio – Assumptio, Byzantinisches und Antikisches in den Miniaturen der Liuthargruppe, in: Florilegium in honorem Carl Nordenfalk octogenarii contextum (*Nationalmuseums skrifterserie* NS 9). Stockholm 1987, 91–122.

17)[35], dass der Komposition Abweichungen innewohnen, die zumindest auf den ersten Blick nichts mit der byzantinischen Tradition zu tun haben, wenn etwa Maria halbfigurig als Orantin in einem von Engeln getragenen Clipeus zu Christus auffährt, der in einer Mandorla im Himmel thront[36]. Damit ist die schon erwähnte Kombination von *dormitio* und *assumptio* hergestellt. Doch werden auch dafür Vorbilder existiert haben, die nun verquickt wurden. Ähnliches gilt für das Tropar und Sequentiar in Bamberg (1001/02)[37] oder das Lektionar und Kollektar in Hildesheim[38], beides Reichenauer Handschriften, und in Folge noch für die Miniatur im Bernulphus-Evangelistar[39]. Sie zeigen, dass man im Westen sehr gut über byzantinische Bildformeln und Verehrungsrituale Bescheid wusste, wenn im Clipeus mit dem Typus der *Blachernitissa* der byzantinische Konnex zur Station am Tag der Koimesis in der Marienkirche im Blachernenviertel und ihrem dort verwahrten Bild vergegenwärtigt wird[40].

In der romanischen Wandmalerei sind Bilder der Koimesis spärlich gesät. Wie Maria Trost datieren sie in das späte 12. bis frühe 13. Jahrhundert. Am nächsten liegt das Bild in der Krypta des Doms von Aquileia (1195–1204)[41]. Die Darstellung steht hier in einer Reihe von byzantinisch inspirierten Festbildern im Lunettenkranz, die neben der Koimesis vornehmlich Themen der Passion Christi aufgreifen. Ein entferntes Beispiel bietet die Johanneskapelle in Le Liget (Chemillé-sur-

[35] Fillitz – Kahsnitz – Kuder Taf. 46.

[36] Der im Himmel thronende Christus ist zwar in byzantinischen Koimesisbildern auch anzutreffen (Ikone am Sinai, dieser Teil der Ikone ist allerdings nur bruchstückhaft erhalten. Siehe G. u. M. Sotiriou, Icones du Mont Sinaï. Athen 1956, Nr. 42), aber wohl ohne Maria im Clipeus.

[37] Bamberg, Staatsbibliothek, Msc. Lit. 5, fol. 121v. H. Fischer, Mittelalterliche Miniaturen aus der Staatlichen Bibliothek Bamberg, H. I–II: Reichenauer Schule. Bamberg 1926–1929; Fillitz – Kahsnitz – Kuder Abb. 21.

[38] Hildesheim, Dombibliothek, Hs. 688, fol. 76v–77r, entstanden 1010–1030. M. Brandt – A. Eggebrecht (ed.), Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen, Ausstellungskatalog. Hildesheim–Mainz a. Rh. 1993, 479–482, Nr. VII-23.

[39] Utrecht, Rijksmuseum Het Catharijneconvent, Ms. 1503, von 1040–50. A. S. Korteweg, De Bernulphuscodex in het Rijksmuseum het Catharijneconvent te Utrecht en verwante Handschriften. Amsterdam 1979, 210–212; SCHAFFER, Koimesis Abb. 20.

[40] Siehe auch U. Kuder, in: Fillitz – Kahsnitz – Kuder 129.

[41] Demus, Romanische Wandmalerei 127ff.; Th. E. A. Dale, Relics, Prayer, and Politics in Medieval Venetia, Romanesque Painting in the Crypt of Aquileia Cathedral. Princeton N. J. 1997, fig. 83.

Indrois)[42], bei der trotz eines stark westlich verankerten Stils das byzantinische oder italo-byzantinische Vorbild für das ikonographische Bildschema erkennbar blieb. Wie in Aquileia ist die Koimesis hier in ein klassisches Festbildgefüge eingewoben. Ganz im Zeichen der Tradition byzantinischer Kunst in Süditalien, die geographisch und historisch bedingt ist und darüber hinaus die dominante Ausstrahlung der Mosaiken auf Sizilien reflektiert, steht das Koimesis-Fresko von Santa Maria in Grotta in Rongolise vom frühen 13. Jahrhundert[43], das nun in keine Festbildreihe integriert wurde, sondern neben vereinzelten Votivbildern als singuläre Szene in einer über die Wände disparat verstreuten Ausstattung steht. Doch selbst hier ist durch das als Sarkophag gestaltete Bett eine westliche Komponente eingeflochten[44]. Damit ist die Reihe der Vergleiche innerhalb der romanischen Monumentalmalerei bereits zu Ende. Von allen Beispielen ist Obermais am unmittelbarsten und puristischesten den byzantinischen Vorbildern des 12. Jahrhunderts verpflichtet und als einziges in einen Marienzyklus eingebunden.

Innerhalb des romanischen Umfelds sind auch in Salzburg, das für den süddeutschen Ostalpenraum und daher auch für Südtirol von erheblicher Bedeutung war, vereinzelt Darstellungen der Koimesis anzutreffen, zwar nicht in der Wandmalerei, von der sich bedauerlicherweise wenig erhalten hat, dafür aber in der Buchmalerei. Salzburg hatte die Byzantinisierung seiner Kunst in mehreren Wellen durchlaufen. Neben den Kreuzzügen waren es die engen Verbindungen zu Aquileia und Venedig, die dafür Sorge trugen[45]. Die Salzburger Illustrationen zum Marientod sind durchaus dem byzantinischen Kompositionsschema nachempfunden, aber in keinem Fall bleibt die byzantinische Vorgabe so klar bewahrt wie in Maria Trost. In den Miniaturen kommt es zu romanischen Interpretationen des Themas, im Antiphonar von St. Peter[46] auf eine vereinfachte strenge Formel mit

---

[42] Demus, Romanische Wandmalerei 148, Taf. LVIII; V. Munteanu, The Cycle of Frescoes of the Chapel of Le Liget, New York 1978.

[43] Demus, Romanische Wandmalerei 118, Abb. 36.

[44] Siehe auch das Homiliar von Montecassino, Cod. 98, von 1072 mit der Miniatur zum Marientod (R. W. Corrie, in: H. C. Evans – W. D. Wixom (ed.), The Glory of Byzantium, Art and Culture of the Byzantine Era A.D. 843–1261, Ausstellungskatalog Metropolitan Museum of Art. New York 1997, Nr. 309.

[45] O. Demus, Salzburg, Venedig und Aquileja, in: Festschrift Karl M. Swoboda zum 28. Jänner 1959. Wien–Wiesbaden 1959, 75–82, Abb. 6–17; auch in: O. Demus, Studies in Byzantium, Venice and the West. London 1998, Bd. II, 263–270.

[46] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Ser. Nov. 2700, pag. 379. Siehe O. Demus, Das Antiphonar von St. Peter, Kunstgeschichtliche Analyse, in: O. Demus

nur fünf Aposteln reduziert, im Perikopenbuch von St. Erentrud[47] dynamisch variiert, indem auch grundlegende Gestaltungskomponenten des byzantinischen Sujets aufgegeben werden. In beiden Fällen ist die byzantinische Basis eine solche, wie sie in Werken des 10. und 11. Jahrhunderts gebräuchlich war und häufig in den Westen gelangte. Vergleichbar zu Salzburg ist auch in der Regensburger Buchmalerei die Fokussierung auf westliche Merkmale zu beobachten, die in das byzantinische Modell eingebettet wurden, so im um 1180 im Kloster Prüfening entstandenen Einzelblatt einer Marientodminiatur mit reduzierter Apostelzahl und der durch Engel zum Himmel getragenen Seele Marias in Gestalt der Ecclesia[48].

Die Darstellung der Koimesis ist auch in anderen Regionen der romanischen Buchmalerei vereinzelt anzutreffen. Das bekannteste Beispiel bietet eine Miniatur im Winchester Psalter (Abb. 18)[49], für deren Vorbild einer byzantinischen Darstellung des 11. Jahrhunderts die vermittelnde Rolle der Kreuzfahrerkunst in Jerusalem[50] oder der italo-byzantinischen Kunst[51] betont wurde. Obwohl die Byzanznähe der Miniatur in maltechnischer, kompositioneller und stilistischer Hinsicht bestechend ist – ein Phänomen, auf das vielfach hingewiesen wurde –, bestehen, verglichen mit Untermais, deutlich mehr westliche Merkmale[52]. Es gibt auch keinen direkten Zusammenhang zwischen

– F. Unterkircher, Das Antiphonar von St. Peter (*Codices selecti* XXI), Kommentarband. Graz 1974, 235, Abb. XVII.

[47] München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 15903, fol. 81v. Siehe M. Pippal, Das Perikopenbuch von St. Erentrud. Wien 1997, 73ff., Abb. 76; Demus, Das Antiphonar Abb. 11.

[48] J. A. Endres, Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte des mittelalterlichen Regensburg. Regensburg 1925, 72 (mit Abb.).

[49] London, BL, Ms Cotton Nero C.IV., fol. 29, von der Mitte des 12. Jh.s, auch bekannt unter dem Namen St. Swithin's Psalter. Siehe F. Wormald, The Winchester Psalter. London 1973; pls. 4, 32; K. Edmondson Haney, The Winchester Psalter, an Iconographic Study. Leicester 1986, 125, fig. 28; H. A. Klein, The So-Called Byzantine Diptych in the Winchester Psalter, British Library, MS Cotton Nero C.IV. *Gesta* 37 (1998) 26–43; U. Nilgen, Byzantinismen im westlichen Hochmittelalter, Das „Byzantinische Diptychon" im Winchester-Psalter, in: B. Borkopp – Th. Steppan (ed.), ΛΙΘΟΣΤΡΩΤΟΝ, Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte, Festschrift für Marcell Restle. Stuttgart 2000, 173–190.

[50] Demus, Byzantine Art and the West 158ff., fig. 173.

[51] Wormald 87; Klein 35; Nilgen 177.

[52] Etwa Details wie der Wolkensaum oder die Hand Gottes im Himmelsegment, ganz zu schweigen von der Farbigkeit, die sich wesentlich von byzantinischen Traditionen unterscheidet.

Maria Trost und dem „Byzantinischen Diptychon“ im Winchester Psalter[53]. Dennoch halte ich es für signifikant, dass die beiden Blätter (Koimesis und die im Himmel zwischen der Engelsgarde thronende Maria im „Minimal“-Orantengestus), die von der übrigen Ausstattung der Handschrift so deutlich abweichen, wieder Merkmale einer mehrszenigen Tradition vermuten lassen. Das anstelle eines Fußschemels dargestellte Grab im Vordergrund der Koimesis beruht nicht nur auf Freiheit romanischer Interpretation, sondern ist als westliche Konjektur mit einem Element aus einer anderen Szene zum Marientod zu erklären. Zum immer wieder diskutierten ikonographischen Zusammenhang des Miniaturenpaars[54] möchte ich darauf hinweisen, dass auf ganz ähnliche Weise wie im Perikopenbuch Heinrichs II. eine Verknüpfung von Koimesis und Blachernitissa und damit auch der Bezug zum offiziell in der Blachernenkirche gefeierten Fest des Marientodes hergestellt sein könnte[55].

In Maria Trost in Untermais (Abb. 4–9) ist die Rezeption des byzantinischen Vorbildes gegenüber allen genannten Vergleichen mit Abstand am konsequentesten. Sie spiegelt die Koimesis wider, wie sie in der byzantinischen Kunst bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts entwickelt wurde[56]. Viele der schon im 10. und 11. Jahrhundert definierten Merkmale sind darin grundlegend. Maria liegt ausgestreckt auf dem parallel zur horizontalen Bildachse angeordneten Bettlager, mit geschlossenen Augen und überkreuzten Händen vor der Brust. Die trauernden Apostel stehen in zwei Gruppen links und rechts davon. Dass

---

[53] H. Fillitz hat für die Wandmalereien der Krypta von Marienberg die Verwandtschaft mit Werken der englischen Buchmalerei aus der Mitte des 12. Jh.s beobachtet (H. Fillitz, Das Mittelalter I [Propyläen Kunstgeschichte Bd. 5]. Berlin 1969, 100). Doch besteht zwischen der Krypta von Marienberg (~1170) und Maria Trost in Untermais kein entstehungsgeschichtlicher Zusammenhang.

[54] Klein 26–43; A. Weyl-Carr, in: H. C. Evans – W. D. Wixom, The Glory of Byzantium, Art and Culture of the Byzantine Era A.D. 843–1261, Ausstellungskatalog Metropolitan Museum of Art. New York 1997, Nr. 312.

[55] Theophanes Confessor, Chronographia, ed. C. de Boor, Leipzig 1883 (Nachdruck Hildesheim 1963), 265f.; Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, PG 147,292AB; Philotheos, Kletorologion, in: Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Introd., texte, trad. et commentaire par N. Oikonomidès (*Le monde byzantin*). Paris 1972, 219,24–221,4. An dieser Stelle möchte ich Herrn Kollegen Grünbart, Wien, herzlich für die Quellenüberprüfung danken.

[56] Die byzantinischen Darstellungen fußen in erster Linie auf dem apokryphen Johannes-Evangelium und der Zweiten Homilie über den Tod der Jungfrau des Johannes von Damaskus (S. Jean Damascène, Homélies sur la Nativité et la Dormition, ed. P. Voulet [*SC* 80]. Paris 1961, 122ff.).

nur elf der Jünger zugegen sind, geht auf die Überlieferung zurück, wonach Thomas verspätet erscheint[57]. Bei Marias Haupt wird die Gruppe vom Rauchfass schwingenden Petrus geleitet[58], hinter dem sich Johannes, durch die Farbe seiner Kleidung hervorgehoben und durch die Neigung zu Marias Kopf auf sein Naheverhältnis hinweisend, in tiefer Verehrung verbeugt. Die rechte Gruppe wird von Paulus angeführt, der sich zu ihren Füssen verneigt und eine Falte seines Gewands in Händen hält, um sich die Tränen zu trocknen[59]. Hinter dem Bett steht Christus, er hält die Seele Marias in Gestalt eines Wickelkindes in seinen Armen und wird von Engeln mit verhüllten Händen flankiert. Nur Christus, Maria und die Engel sind nimbiert, offenbar ein Hinweis auf ihren bereits himmlischen Zustand, vielleicht aber auch wegen der Schwierigkeit, bei einer so figurenreichen Darstellung die Übersichtlichkeit zu bewahren. Die hinter den Aposteln gereihten Bischöfe (Jakobus, Bruder Christi und erster Bischof von Jerusalem, Dionysios Areiopagites, Hierotheos und Timotheos) basieren auf einem Text des Pseudo-Dionysios Areiopagites[60]. All die beschriebenen Merkmale begegnen in byzantinischen Denkmälern des 11. bis frühen 12. Jahrhunderts, in der Sophienkirche in Ohrid[61], in der Klosterkirche von Daphni bei Athen[62], oder in Miniaturen wie im Cod 1. des Athosklosters Iberon[63] und im Phokas-Lektionar des Athosklosters Megiste Laura (Abb. 19)[64], um nur einzelne, besonders prominente Beispiele zu

[57] Das ist ein weiteres Indiz für die zyklische Verankerung.

[58] So schon in der Homilie des Johannes von Thessalonike überliefert, auch im apokryphen Ps.-Johannes, Kap. 38 (M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford 1955, 207).

[59] Die Darstellung geht wieder auf die Episode in der Homilie zum Transitus des Johannes von Thessalonike zurück, wonach Petrus, Paulus und Thomas die Füße der Gottesmutter geküsst hätten.

[60] Pseudo-Dionysios Areiopagites, De Divinis Nominibus III, 2, PG 3, 681.

[61] V. J. Đurić, Die Kirche der Hl. Sophie in Ohrid, Belgrad 1963, Abb. 37; Hamann-Mac Lean – Hallensleben Abb. 26.

[62] E. Diez – O. Demus, Byzantine Mosaics in Greece: Daphni and Hosios Lucas. Cambridge Mass. 1931, 75, fig. 108; Farbabbildung in P. Lazarides, Das Kloster Daphni. Athen o.J., 34f., Abb. 15f..

[63] Cod. 1 des Athosklosters Iberon, fol. 300r, 11. Jh. (S. M. Pelekanidis – P. C. Christou – Ch. Tsioumis – S. N. Kadas, Die Buchmalereien des Berg Athos. Würzburg 1979, 29 [Abb. 6], 294); G. Galavaris, Ζωγραφική Βυζαντινών χειρογράφων. Athen 1995, 233, Taf. 99.

[64] Phokas-Lektionar der Megiste Laura, Skeuophylakion, fol. 134v, frühes 12. Jh. (S. M. Pelekanides – P. K. Christou – Ch. Mauropoulou-Tsioume – S. N. Kada – A. Katsarou, Οι Θησαυροί του Αγίου Όρους, Γ′: Μ. Μεγίστης Λαύρας, Μ. Παντοκράτορος,

nennen. Auch das Himmelsegment über der Christusfigur findet sich dort. Doch das Vorbild, das in Maria Trost benutzt wurde, ist darüber hinaus noch gemäß jüngerer byzantinischer Werke aktualisiert. Sind die zwei Architekturen, die im Hintergrund als Kulissen aufwarten, vereinzelt schon im 11. Jahrhundert zu finden – sie stehen für das Haus Marias oder Sion in Jerusalem –, so werden sie ab dem späten 11. Jahrhundert ausgeweitet und im Obergeschoss von klagenden Frauen besiedelt, die halbfigurig in den Arkaden des Gynaikeion stehen. Vergleichbare Darstellungen finden wir in den Wandmalereien der Theotokos Phorbiotissa-Kirche in Asinou von 1105/06 (Abb. 21)[65], in der vor 1156 freskierten Kathedrale des Mirosh-Klosters in Pskov (Abb. 22)[66], in den Mosaiken der Martorana in Palermo aus der Mitte des 12. Jahrhunderts (Abb. 20)[67], aber auch in Miniaturen[68] und Ikonen[69]. Bei der unverwandelten Reflexion, der wir in Maria Trost begegnen, muss eine direkte Kenntnis solcher byzantinischer Werke vorausgesetzt werden. Die seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts einsetzende Verwendung einer Gloriole um Christus[70] ist in Maria Trost hingegen nicht mehr berücksichtigt, sodass wir daraus schließen können, dass das Modell zwischen dem späten 11. und der Mitte des 12. Jahrhunderts entstanden ist bzw. eine Darstellung aus dieser Zeit tradiert.

Μ. Δοχειαρίου, Μ. Καρακάλου, Μ. Φιλοθέου, Μ. Αγίου Παύλου. Athen 1979, 33 [Abb. 8], 219; Galavaris 237f., Taf. 121.

[65] Eine Farbabbildung in E. Hein – A. Jakovlević – B. Kleidt, Zypern, Byzantinische Kirchen und Klöster, Mosaiken und Fresken. Ratingen 1996, 58, Abb. 29.

[66] V. Sarabianov, Transfiguration Cathedral of the Mirozh Monastery. Moskau 2002, fig. 24; V. N. Lazarev, Old Russian Murals & Mosaics. London 1966, 247, fig. 46.

[67] Hier sind die Frauen nur auf einer Seite dargestellt und nicht in Arkaden eingestellt. Zu den Mosaiken siehe O. Demus, The Mosaics of Norman Sicily. London 1949, 81, Abb. 56; E. Kitzinger, The Mosaics of St. Mary's of the Admiral in Palermo (*DOS* XXVII). Washington D.C. 1990, 184–189, pl. XIX.

[68] London, BL, Evangeliar Cod. Harley 1810. Siehe Wlatislaw-Mitrovic – Okunev fig. 6.

[69] Ikone im Katharinen-Kloster am Sinai (um 1100). Siehe Sotiriou Nr. 42.

[70] Z.B. in Kurbinovo (L. Hadermann-Misguich, Kurbinovo, Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XIIe siècle. Brüssel 1975, II, fig. 90) oder in Lagoudera (A. Nicolaidès, L'église de la Panagia Arakiotissa à Lagoudéra, Chypre: Etude iconographique des fresques de 1192. *DOP* 50 [1996], fig. 73; Farbabbildung in S. Sophocleus, Panagia Arakiotissa, Lagoudera, Cyprus. Nikosia 1998, pl. 17b).

Aus den Szenenresten an der Südostecke können wir ebenfalls Rückschlüsse ziehen. So es sich bei der zum zweiten Mal auf dem Sterbelager liegenden Maria (Abb. 10) um die Übernahme ihrer Animula durch den Erzengel Michael handelt[71] – was wegen der umliegenden Fehlstellen nur vermutet werden kann – , wäre der in Miniaturen und Elfenbeinen der Koimesis in zwei aufeinanderfolgenden Phasen geschilderte Seelentransport vergleichbar[72]. Für eine solche Interpretation spricht, dass das Marienfragment auf völlig identische Weise wie im Koimesisbild an der Nordostecke wiedergegeben ist. Jene Teile der Szene an der Südwand (Abb. 11) wiederum, mit ihrem Figurenreichtum, den Fackelträgern und den üppigen Architekturen im Hintergrund, erinnern an die komplexe Darstellung der Koimesis im Kloster Sopoćani aus der Zeit um 1265 (Abb.26)[73].

Weitere Parallelen bieten die restlichen Szenen der Nordwand. Zum Fragment des Palmblattträgers (Abb. 16) und zur gotischen Schicht mit der Darstellung der Grabtragung (Abb. 1) lässt sich die im 11. und 12. Jahrhundert bei Koimesisbildern auftretende Jephoniasgeschichte heranziehen, in der Yılanlı Kilise in Kappadokien[74] oder in der Panhagia Mauriotissa in Kastoria[75], wo auch zahlreiche der oben besprochenen Parallelen mit der Koimesis von Untermais existieren. Das Motiv eines das Palmblatt tragenden Engels beim Marientod von Kurbinovo (1198)[76] bestätigt die Präsenz des Motivs aus der griechischen Transitusüberlieferung. Die Apostelwache am Grabe (Abb. 12–14) birgt wieder eine Reihe byzantinischer Formeln. Der Baldachin als Jerusalemzitat geht auf die östliche Transitusredaktion zurück, wonach die Ereignisse um den Tod Marias in Jerusalem auf dem Sion und am Ölberg stattfanden[77]. So sind in einigen byzantinischen Koimesisbildern

[71] Nach der Homilie des Johannes von Thessalonike.

[72] A. Goldschmidt – K. Weitzmann, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.–XIII. Jahrhunderts, Bd. 2: Reliefs. Berlin ²1979, Nr. 111a, 113, 174–181.

[73] V. J. Djurić, Sopoćani. Leipzig 1967, Taf. XXVIIf.; V. J. Djurić, Byzantinische Fresken in Jugoslawien. Herrsching o.J., Taf. XXVII; M. Rajković, Sopoćani. Belgrad 1967, Abb. 31.

[74] N. u. M. Thierry, Nouvelles églises rupestres de Cappadoce, Région du Hasan Dağı. Paris 1963, 105f., pl. 51b–53; M. Restle, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. Recklinghausen 1967, Bd. III, Katalog LVII, Abb.498.

[75] St. Pelekanides, Καστοριά. Thessalonike 1953, Taf. 74–77; St. Pelekanidis – M. Chatzidakis, Kastoria. Athen 1985, 74f., fig. 11f.

[76] Hadermann-Misguich II, fig. 90.

[77] O. Sinding, Mariae Tod und Himmelfahrt. Christiania 1903, 9; Kreidl-Papadopoulos Sp. 138.

Baldachine wiedergegeben, die bei manchen Elfenbeinskulpturen das ganze Geschehen umfassen[78], oder die verschiedentlich in der Wandmalerei im Hintergrund der Szene beobachtet werden können[79]. Kompositionsparallelen zu byzantinischen Szenen betreffen auch die Felsformation mit der darin befindlichen Apostelgruppe (Abb. 14). Dieses Element ist nahezu identisch in der Ölbergszene der um 1200 entstandenen Wandmalereien von Spas Neredica bei Novgorod verwirklicht worden (Abb. 15). Hier besteht nicht nur eine Kompositionsparallele, sondern eine ikonographische Konnotation zwischen Mariengrab und Ölbergszene, wie sie offensichtlich nur die byzantinische Kunst kennen konnte.

Zu guter Letzt kann auch die in der Triumphbogenlaibung befindliche Figur eines stehenden Heiligen (Abb. 28) herangezogen werden. Da dieser eine Schriftrolle oder ein Buch hält und segnet, kann er als Evangelist oder Prophet interpretiert werden. Auch hier bleibt die byzantinische Typik bewahrt. Im Zusammenhang mit dem direkt angrenzenden Marienzyklus ist es näherliegend, keinen der Propheten, sondern den für den Autor des Transitus gehaltenen Evangelisten Johannes zu vermuten[80]. Das seltsame Detail seiner Segenshand, durch deren Finger die Spitze seines langen Bartes verläuft, als würde er damit spielen, koinzidiert mit der aus antiker Typik rezipierten Geste des Denkers, wie sie in byzantinischen Portraits des Evangelisten Johannes zu beobachten ist[81]. Mangels Inschrift bleibt die Identifizierung des Heiligen aber eine Vermutung.

Die Vielzahl der ikonographischen und gestalterischen Parallelen und die so konsequente und fehlerfreie Nachfolge der Vorbilder bezeugen ein deutlich über das gewohnte Ausmaß von Byzantinismen in der Romanik hinausgehendes Naheverhältnis von Maria Trost in Unter-

---

[78] Goldschmidt – Weitzmann Abb. 8, Nr. 195, 202 , 234.

[79] In der Johannes Chrysostomos-Kirche in Geraki, spätes 13. Jh. Siehe N. K. Moutsopoulos – G. Dimitrokalles, Geraki, Les églises du Bourgade. Thessaloniki 1981, Abb. 62, Farbtaf. 15.

[80] Jesajas, Jeremias oder Ezechiel wurden mit Marias Rolle für die Inkarnation, aber nicht mit der Erzählung über ihren Tod verknüpft.

[81] Z.B. Athos, Stauroniketa, Cod. 43, fol. 13r. Siehe Galavaris 63, Taf. 35 ; A. M. Friend, The Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Manuscripts, reprint from *Art Studies* 1927, I, pl. VIII, fig. 98. Schön auch zu sehen in einer Miniatur des Evangelisten Johannes in Patmos, Johannes Theologos-Kloster, Cod. 80, fol. 192v, vom frühen 13. Jh. Siehe A. D. Kominis (ed.), Patmos, Die Schätze des Klosters. Athen 1988, 317, Abb. 38.

mais zur byzantinischen Kunst des 12. Jahrhunderts. Sie dokumentieren, dass man hier einem komplexen Modell des Marientodzyklus folgte, das in all seinen Merkmalen verstanden wurde. Eine profunde Kenntnis der Vorbilder ist die Bedingung. Implizit ist die Existenz solcher Koimesiszyklen in der mittelbyzantinischen Kunst vorauszusetzen. Dafür kennt man schon lange stichhaltige Beweise, nicht zuletzt die Variationsbreite des Koimesisbildes mit den verschiedenen narrativen Episoden. Darüber hinaus gibt es Zeugnisse, wie die Fragmente in S. Maria Egiziaca in Rom (um 880), die auf byzantinische Vorläufer zurückgeführt werden[82], oder die zweiszenigen Darstellungen in der Ağaç altı Kilise[83] und in der Yılanlı Kilise[84] in Ihlara in Kappadokien aus dem 11. Jahrhundert, dass in der mittelbyzantinischen Kunst narrative Zyklen zu den Ereignissen des Marientodes vorhanden waren, die vermutlich in Jerusalem ihren Ursprung hatten[85]. Dass sie auch in Konstantinopel existierten, ist vorauszusetzen. Belege dafür sind die Bronzetüren der Kathedrale von Susdal (~1220–1240)[86] und der komplexe Typus der Koimesis mit mehreren Ereignissen zum Sterben Marias in Werken der Malerschule König Milutins[87].

An dieser Stelle angelangt, wollen wir uns dem Stil der Malerei von Maria Trost zuwenden, um die Herkunft des byzantinischen Einflusses zu präzisieren. Die Koimesis und die Reste der beiden weiteren Szenen sind geprägt von einem kraftvollen, expressiven Stil. Ihr Meister ist in der romanischen Tradition verwurzelt, öffnet sich aber vorbehaltlos den großen Herausforderungen, die sich durch seine Kenntnis byzantinischer Kunst stellen. Die Vorbilder stammen aus hochkomnenischer Zeit, aus dem späten 11. bis zum Ende des zweiten Drittels des 12.

---

82 Auch bekannt als Tempel der Fortuna Virilis. Siehe Kreidl-Papadopoulos Sp. 145; J. Lafontaine, Peintures médiévales dans le temple dit de la Fortune Virile à Rome. Rom 1959, 29–35, pl. VIII–X.

83 Thierry 79, pl. 39a, fig. 19; Restle Bd. III, 487f.

84 Thierry 105f., pl. 51b–53; Restle Bd. III, Katalog LVII, Abb.498; J. Lafontaine. *BZ* 58 (1965) 134ff.

85 Kreidl-Papadopoulos Sp. 145.

86 I. E. Grabar – W. N. Lasarew – W. S. Kemenow, Geschichte der russischen Kunst I. Dresden 1957, 304–310. Siehe auch Kreidl-Papadopoulos Sp. 158f., 162.

87 Bogorodica Periblepta (Sv. Kliment) in Ohrid, Staro Nagričino oder Gračanica. Siehe Hamann-Mac Lean – Hallensleben Abb. 163, 285–291, 333–335; Sv. Radojčić, Die Reden des Johannes Damaskenos und die Fresken in den Kirchen des Königs Milutin. *JÖB* 22 (1973) 303–312.

Jahrhunderts. Manieristische Merkmale, wie sie im späten 12. Jahrhundert typisch sind, fehlen. Die Kompositionsmuster und Stilmittel, die er übernimmt, sind ihm sehr vertraut; man gewinnt den Eindruck, dass er an den byzantinischen Vorbildern profund geschult wurde und sie bereits verinnerlicht hat. Die Kompositionen sind figurenreich und üppig, mit einem Hang zu reichem Dekor in Architektur und Ornament. Ganz im Gegensatz zur romanischen Tradition, die dem Streifenhintergrund viel Platz einräumt und die Figuren wie die Architekturen darauf mehr oder weniger lose verteilt, ist der Aufbau hier wesentlich komplexer und kompakter. Die Figuren sind vor einer opulenten Kulisse in dichten Reihen hintereinander gestaffelt, nur im Zentrum des Geschehens sind Christus und die Engel bedeutungsvoll vor der Tiefe des blauen Hintergrundes plaziert. Die Figuren sind leicht gelängt und durch eine sichere Zeichnung definiert, dabei plastisch stark modelliert und klassisch ponderiert. Die Gewänder verfolgen die organische Form, sind zugleich aber im Faltenlauf elegant rhythmisiert. Gekonnt bemächtigt sich der Meister der byzantinischen Gestaltungsprinzipien, kombiniert zwischen Linearität und Malerischem und zeigt die dem Klassischen weiterhin verpflichtete Figurentypik, die zugleich aber die Beseelung im Ausdruck der dargestellten Personen forciert. Dazu inszeniert er Mimik und Gestik und verleiht den Personen charaktervolle Mienen von manchmal elegischem, häufig ernstem, zuweilen beinahe mürrisch drohendem Ausdruck. Die Bedachtnahme auf Individualisierung der einzelnen Personen ist außergewöhnlich, ein großer Typenvorrat offensichtlich. Die würdevoll ergriffenen Figuren sind untereinander verflochten, zugleich aber auf das Geschehen zentriert. Bewegungen, Gesten und Blicke erzeugen eine spannungsvolle Erzählweise, bei der nichts überflüssig und niemand unbeteiligt erscheint. Insgesamt beweist unser Meister großes Geschick, ein dem Geschehen angepasstes Pathos und monumentale Feierlichkeit zu gestalten. Diese Qualitäten bezog er nicht aus der romanischen Tradition sondern aus den byzantinischen Vorbildern, deren Errungenschaften im hochkomnenischen Stil er auf eindrucksvolle Weise verarbeitet.

Der Vergleich mit den Wandmalereien von Spas Neredica bei Novgorod von 1199[88] (Abb. 14–15, 24–27) bietet erstaunliche und umfassende Parallelen. Angesichts dessen wirkt die Überlegung, wonach die

[88] T. S. Sherbatova-Shevyakova, Neredica. Monumental'nye rospisi cerkvi Spasa na Neredice. Moskau 2004; V. N. Lazarev, Iskusstvo Drevnej Rusi Mozaiki i freski.

Fresken von Untermais auf den venezianischen Mosaiken von San Marco beruhen, wenig überzeugend, zu groß ist dort der Anteil an westlichen Traditionen. Man gelangt zu unverwässerten byzantinischen Modellen, die ganz offensichtlich am Puls der Zeit befindliche Werke der Hauptstadt repräsentieren und auch in den Wandmalereien von Spas Neredica wiederzufinden sind. Beim Meister aus Maria Trost ist eine unmittelbare Kenntnis solcher Werke vorauszusetzen.

Salzburg scheidet als Vermittler aus. Wie wir gesehen haben (s.o.), sind die dortigen Zeugnisse bei weitem nicht so authentisch byzantinisch wie in Maria Trost. Die Einflüsse, die vom Metropolitansitz ausgingen, zu dem das Fürstbistum Brixen in engster Verbindung stand, sind in Tirol vorwiegend in den romanischen Denkmälern Brixens, des Eisack- und Pustertales nachzuweisen. Hingegen ist die romanische Kunstlandschaft des Etschtales (Vinschgau, Burggrafenamt, Bozner Unterland), die den Diözesen Chur und Trient zugehörig war, kaum salzburgisch bestimmt. Das gilt auch für Maria Trost in Untermais.

Die szenische Komplexität des Zyklus und die stilspezifischen und technologischen Parallelen betonen, dass für Maria Trost in Untermais nicht bloß ein Musterbuch als Modell herangezogen wurde. Unsere Kenntnis von Musterbüchern[89] basiert zwar auf wenig erhaltenem Material, sie schließt aber trotzdem eine derart drastische Kongruenz aus. Die darin enthaltenen Modelle sind als Skizzen immer in Form von Zeichnungen gestaltet. Außerdem wurde auf die Kompatibilität der Formeln geachtet, die für mehrere Sujets heranzuziehen sein sollten. Der komplexe Marienzyklus in Untermais schließt eine solche allgemeine Vorlage aus. Doch vor allem das Malerische und die Farbigkeit, die so untrügerisch byzantinisch aufwarten, konnten nur über die unmittelbare Kenntnis von Originalen verwirklicht werden. Rasmo nahm sogar an, dass ein byzantinischer Künstler an der Koimesis von

Moskau 2000, 162ff., 276f.; Lazarev, Old Russian Murals & Mosaics, 116–131, 251–254.

[89] K. Weitzmann, Zur byzantinischen Quelle des Wolfenbüttler Musterbuches, in: Festschrift H. R. Hahnloser. Stuttgart 1961, 223–250; R. W. Scheller, A Survey of Medieval Model Books. Haarlem 1963; H. Buchthal, The “Musterbuch” of Wolfenbüttel and its Position in the Art of the Thirteenth Century. Wien 1979; R. W. Scheller, Exemplum: Model-Book Drawings and the Practice of Artistic Transmission in the Middle Ages (ca. 900–ca.1470). Amsterdam 1995, 136–143; J. Folda, The Freiburg Leaf, in: H. C. Evans – W. D. Wixom (ed.), The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843–1261, Ausstellungskatalog des Metropolitan Museum of Art. New York 1997, 482, Nr. 318.

Untermais tätig war[90]. So weit würde ich nicht gehen. Der Figurenstil ist verfestigter als in byzantinischen Werken, und Elemente wie der figürlich bereicherte Mäander bleiben völlig romanisch. Aber unser Meister muss ausreichend Möglichkeit gehabt haben, die byzantinische Monumentalmalerei vor Ort zu studieren. Man bedenke die Fähigkeit, die byzantinischen Bilder in großem Wurf im Raum hierarchisch zu inszenieren und dazu auch ungewöhnliche Positionierungen wie die Übereckstellung der Szenen vorzunehmen, aber auch die maltechnische Kompetenz mit der Verwendung des grüntonigen Proplasmos und des Glykasmos, die Methoden der Liniensetzung von Kontur und Binnenzeichnung, sowie der Licht- und Schattenlegung[91]. Auch der Verzicht auf den romanischen Streifenhintergrund ist symptomatisch. Ob diese Kenntnis der byzantinischen Wandmalerei in Konstantinopel, in sonst einem Zentrum der byzantinischen Kunst oder an einem Ort unvermittelten byzantinischen Kunstexports erworben wurde, lässt sich nicht mehr sagen. Konstantinopel, Zypern oder Palästina sind aus historischen Gründen zu favorisieren[92].

So steht am Schluß die Frage nach der Positionierung innerhalb der romanischen Wandmalerei in Tirol. Dasselbe Atelier, das in Maria Trost in Untermais tätig war, begegnet uns nochmals um 1210 in St. Jakob in Grissian[93], ebenfalls im Burggrafenamt, wo neben dem byzantinisierenden Figurenstil Parallelen der Ornamentik, im Palmettenfries an der Apsisrahmung oder im figurenbesetzten Mäander am oberen Abschluß der Langhauswände, auftreten. Mit der Deēsis in der Apsis gibt es wieder ein byzantinisches Sujet, das aus dem Rahmen fällt. Byzantinische Gestaltungsprinzipien von Figur und Landschaft zeigen die szenischen Darstellungen zum Abrahamsopfer am Triumphbogen. Trotzdem ist aber insgesamt schon eine stärkere Einbindung in die romanische Tradition zu bemerken. Der byzantinische Charakter, der vom Untermaiser Meister zelebriert wurde, ist bereits stärker absorbiert. Wohl über Vermittlung der Fresken der 1201 geweihten

[90] U.a. N. Rasmo, Kunstschätze Südtirols. Rosenheim 1985, 30.

[91] M. Restle, Maltechnik. *RbK* V/Lieferung 39–40 (1995), Sp. 1267ff.; D. Winfield, Middle and Later Byzantine Wall Painting Methods. *DOP* 22 (1968) 63–139.

[92] Siehe dazu auch die Verbindungen von Hocheppan und Söles zu Zypern. Steppan, St. Jakob in Söles 319; Stampfer – Steppan 56.

[93] J. Garber, Die romanischen Wandgemälde Tirols. Wien 1928, 83ff.; N. Rasmo, St. Jakob in Grissian. Bozen 1965; Demus, Romanische Wandmalerei 62, 133; Spada-Pintarelli 72–77.

Marienberger Stiftskirche[94], die in St. Jakob in Söles wiederkehren[95] und auch für St. Nikolaus in Burgeis richtungsweisend wurden[96], hatte sich eine zweite Welle der Byzantinisierung der romanischen Wandmalerei in Tirol auch im Burggrafenamt auswirken können. Nirgends ist sie prägnanter ausgebildet als in den Fresken von Maria Trost in Untermais.

[94] H. Stampfer, Romanische Freskenfragmente aus der Stiftskirche Marienberg. *Der Schlern* 75/11 (November 2001) 909–913; Stampfer – Walder 94f.

[95] Steppan, St. Jakob in Söles 309–327; Stampfer – Walder 96–101.

[96] Garber 74; Rasmo, Affreschi 46f., 239, Taf. 41–44; Stampfer – Walder 102–107.



1 Untermais, Maria Trost, Saalraum mit Wandmalereien



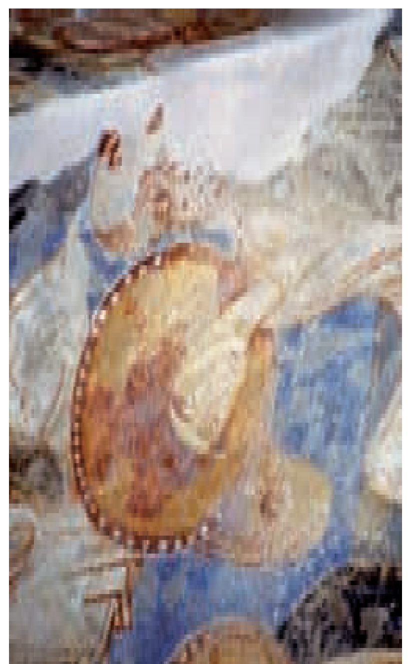
2 Untermais, Maria Trost, Saalraum mit Wandmalereien, NO-Ecke



3 Untermais, Maria Trost, Saalraum mit Wandmalereien, SO-Ecke

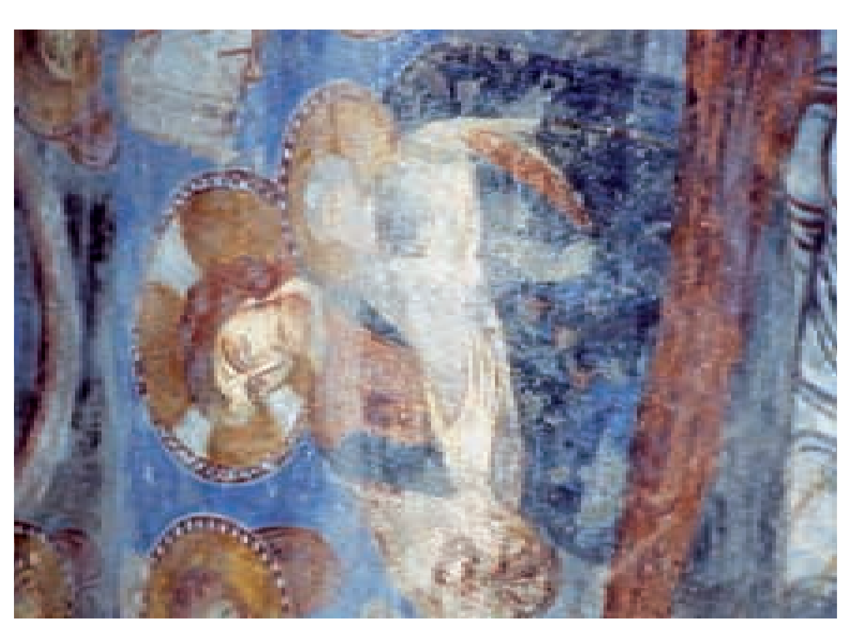


4 Untermais, Maria Trost, NO-Ecke: Koimesis



6 Untermais, Maria Trost, Koimesis: Engel

7 Untermais, Maria Trost, Koimesis: Maria



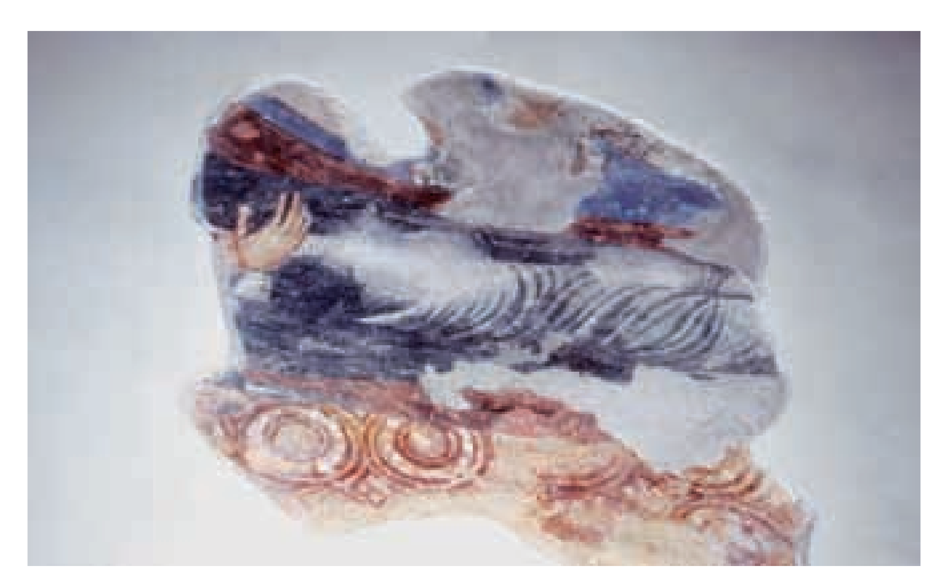
5 Untermais, Maria Trost, Koimesis: Christus mit Animula Mariae



8 Untermais, Maria Trost, Koimesis: Apostel, Bischöfe und Klagefrauen



9 Untermais, Maria Trost, Koimesis: Apostel und Bischöfe



10 Untermais, Maria Trost, SO-Ecke, O-Wand: Maria am Totenbett



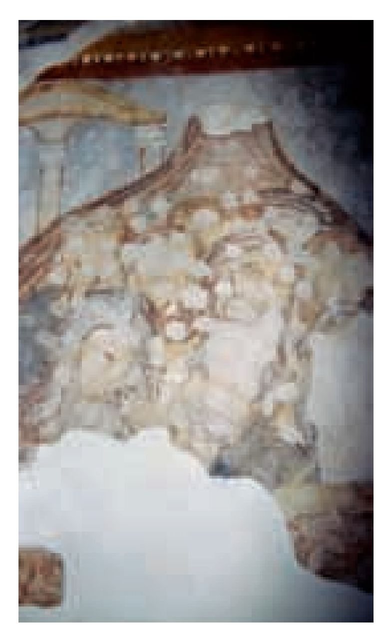
11 Untermais, Maria Trost, SO-Ecke, S-Wand: Prozession mit Aposteln und Bischöfen



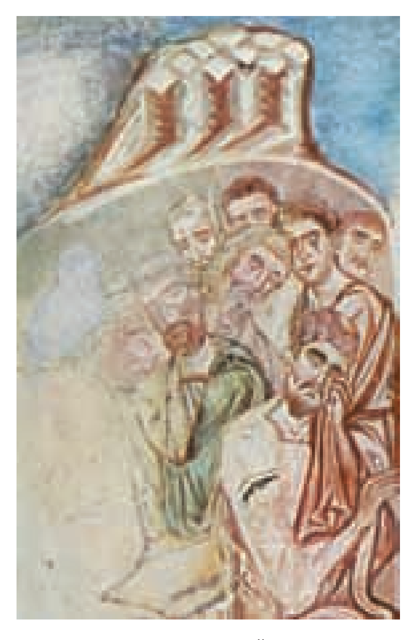
12 Untermais, Maria Trost, NO-Ecke; Apostel wachen am Grab Mariae



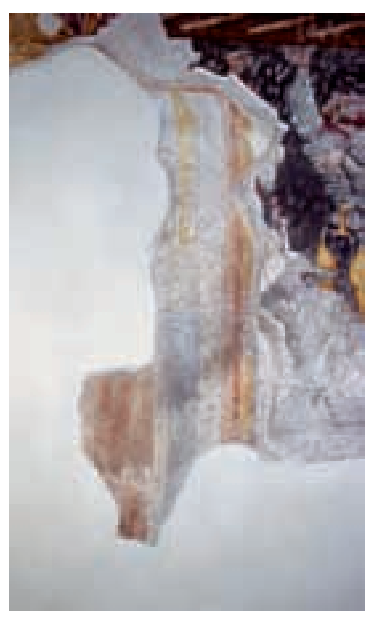
13 Untermais, Maria Trost, NO-Ecke, O-Wand: Apostel am Grab Mariae



14 Untermais, Maria Trost, NO-Ecke, N-Wand: Apostel am Grab Mariae



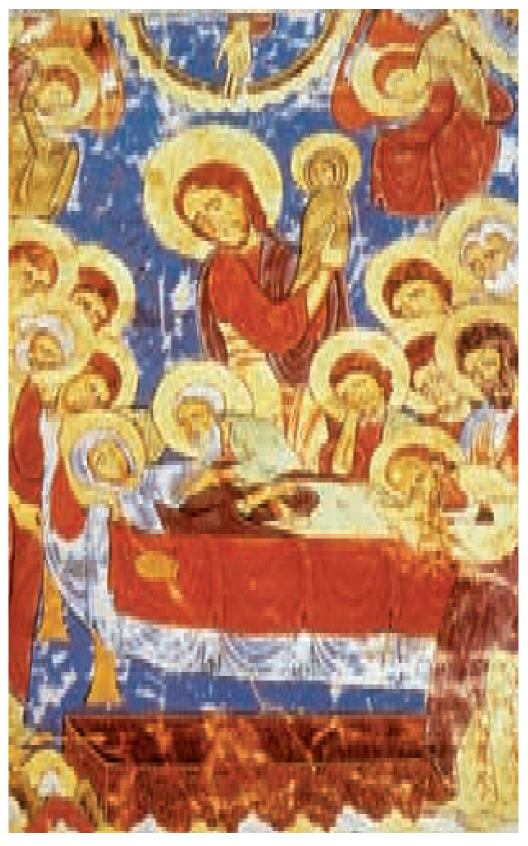
15 Spas Neredica, Ölbergszene, Apostelgruppe



16 Untermais, Maria Trost, N-Wand, Johannes mit Palmblatt



17 München, BSB, Clm 4452, Perikopenbuch Heinrichs II., fol. 161v, Marientod



18 London, BL, Ms Cotton Nero C IV, fol. 29, Koimesis



19 Athos, Megiste Laura, Cod. Skeuophylakion 1, fol. 134v, Koimesis



20 Palermo, La Martorana
(S. Maria del Ammiraglio), Koimesis



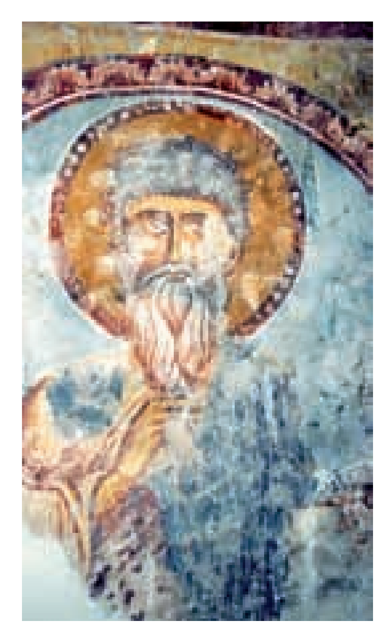
21 Asinou, Theotokos Phorbiotissa-Kirche, Koimesis



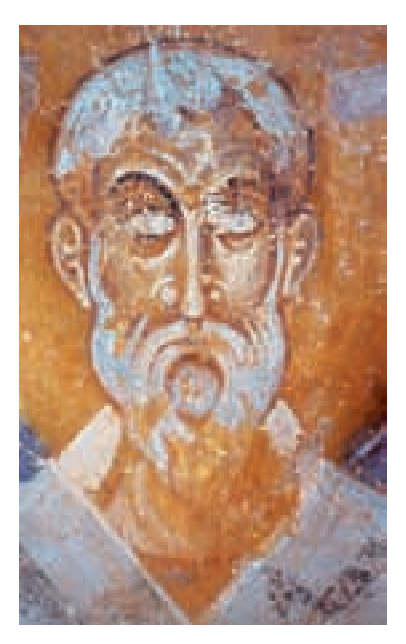
22 Pskov, Mirosh-Kloster, Koimesis



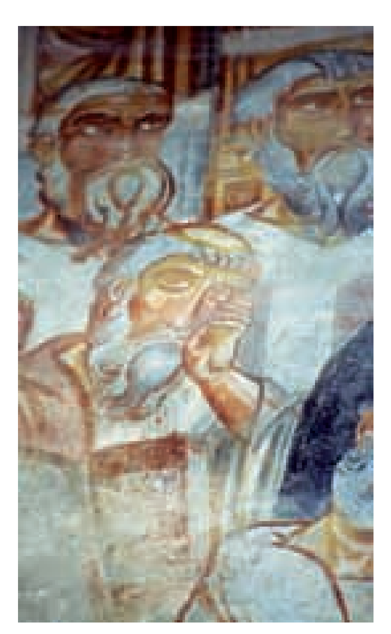
23 Sopoćani, Koimesis



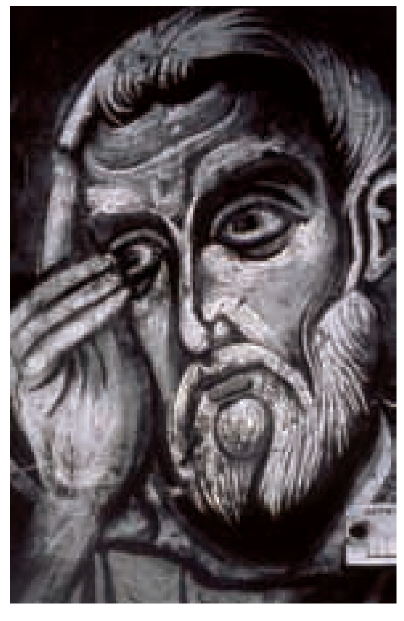
24 Untermais, Maria Trost, Triumph-bogenlaibung, Ev. Johannes (?)



25 Spas Neredica, Bischof



26 Untermais, Maria Trost, Koimesis: Apostel



27 Spas Neredica, Apostel

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 323–344

Markus Bogisch

Einige Bemerkungen zur Entwicklung der Kirchenarchitektur in den historischen Provinzen Südwestgeorgiens (9.–10. Jahrhundert)

Mit acht Tafeln

Die Erforschung der mittelalterlichen Baudenkmäler in den heute im äußersten Nordosten der Türkei gelegenen, ehemaligen georgischen Provinzen von T'ao-K'lardžeti (Abb. 1) ist in den letzten Jahren bedeutend intensiviert worden. Seit Anfang der 1990er Jahre haben sich verschiedene georgische und türkische Teams um das systematische Einsammeln von Daten bemüht, und die auf den Resultaten ihrer Surveys beruhenden Publikationen haben zu einer wesentlichen Verbesserung der Kenntnis des Denkmälerbestandes beigetragen.[1] Beson-

[1] Die Veröffentlichung der Resultate der georgischen Surveys wurde maßgeblich von Prof. Davit Xošt'aria vorangetrieben: D. Xošt'aria, N. Aleksidze, Neue Informationen zu den Baudenkmälern T'ao-K'lardžetis (georg.). *Lit'erat'ura da Xelovneba* 1 (1991) 117–161. D. Xošt'aria, Die Stadt Art'anudži und ihre Baudenkmäler (georg.). *Art'anudži* 5 (1996) 60–75. D. Xošt'aria, Bemerkungen zur Kirche von Gogiuba (georg.). *Lit'erat'ura da Xelovneba* 3 (1999) 128–133. D. Xošt'aria, Architektonische Besonderheiten der Kirche von Šat'berdi (Yeni Rabat) (georg.). *Lit'erat'ura da Xelovneba* 1 (2001) 115–144. Die Ergebnisse der türkischen Feldarbeiten werden seit 1995 in den Akten des jährlichen Symposiums für Ausgrabungen und Forschung veröffentlicht: M. Kadiroğlu, Z. Karaca, T. Yazar, Feldarbeit des Jahres 1995 in T'ao-K'lardžeti (türk.), in: 14. Araştırma Sonuçları Toplantısı, Bd. 1. Ankara 1997, 397–421. M. Kadiroğlu, Z. Karaca, T. Yazar, Georgische Mittelalterarchitektur, Feldarbeit des Jahres 1996 (türk.), in: 15. Araştırma Sonuçları Toplantısı, Bd. 1. Ankara 1998, 97–125. M. Kadiroğlu, Z. Karaca, T. Yazar, Georgische Mittelalterarchitektur, Feldarbeit des Jahres 1997 (türk.), in: 16. Araştırma Sonuçları Toplantısı, Bd. 1. Ankara 1999, 129–142. M. Kadiroğlu, Untersuchungen an mittelalterlichen georgischen Baudenkmälern in Nordost-Anatolien, *Georgica* 22 (1999) 8–19. M. Kadiroğlu, Z. Karaca, T. Yazar, Georgische Mittelalterarchitektur in den Tälern des Çoruh, Feldarbeit des Jahres 1998 (türk.), in:

dere Verdienste um die Erforschung der wenig bekannten Bauten in T'ao-K'lardžeti erwarb sich ebenfalls der österreichische Historiker Bruno Baumgartner.[2] Der von ihm erstellte Katalog ist die bisher umfassendste Gesamtdarstellung der georgischen Baudenkmäler in der Nordosttürkei.[3]

Auf der anderen Seite sind kunsthistorische Studien zur allgemeinen Entwicklung der Sakralarchitektur in T'ao-K'lardžeti noch immer eine Seltenheit. Eine Ausnahme bilden die hervorragenden Untersuchungen des georgischen Architekturhistorikers D. Xošt'aria.[4] Die meisten bisherigen, oft monografisch angelegten Artikel begnügen sich jedoch mit einer Beschreibung des Baubestandes, sowie einer kurzen Stellungnahme zu den Fragen der Identifizierung und Datierung der entsprechenden Bauwerke. In den großen Übersichtswerken zur georgischen Kunst und Architektur wurden lediglich die bekanntesten Baudenkmäler T'ao-K'lardžetis berücksichtigt, während die Versuche Wachtang Beridzes und Parmen Zakaraias, eine umfassende Gesamt-

---

17. Araştırma Sonuçları Toplantısı, Bd. 1. Ankara 2000, 81–94. M. Kadiroğlu, Z. Karaca, T. Yazar, Georgische Mittelalterarchitektur, Feldarbeit des Jahres 2000 (türk.), in: 19. Araştırma Sonuçları Toplantısı, Bd. 1. Ankara 2002, 93–100. Wesentlich zur Popularisierung der Baudenkmäler in T'ao-K'lardžeti hat Irene Giviašvili und Irak'li K'op'lat'adzes großzügig illustrierter Katalog (Tbilisi 2004, mit englischer und türkischer Zusammenfassung) beigetragen.

[2] B. Baumgartner, Mittelalterliche Baudenkmäler im Tal des Çoruh bei Ispir. *JÖB* 40 (1990) 365–381. B. Baumgartner, Die Festung K'almaxi und byzantinische Landgüter in der georgischen Provinz T'ao. *JÖB* 43 (1993) 315–327. B. Baumgartner, Drei vergessene georgische Klöster in der Nordosttürkei: C'q'arostavi, Nuka Kilise, Midznadzori. *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 8–9 (1992–1993) 193–221. B. Baumgartner, Eine bisher unbekannte Kirche aus dem Jahr 984 im Tal von Dörtkilise (Otxta-Ek'lesia), Nordosttürkei. *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 8–9 (1992–1993) 223–232. B. Baumgartner, Neue Forschungen in T'ao-K'lardžeti, in: Wiener Byzantinistik und Neogräzistik. Beiträge zum Symposium „Vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien im Gedenken an Herbert Hunger" (Wien, 4.–7. Dezember 2002), hrsg. von W. Hörandner, J. Koder, M. A. Stassinopoulou (*Byzantina et Neograeca Vindobonensia* 24). Wien 2004, 61–73.

[3] B. Baumgartner, Studien zur historischen Geographie von T'ao-K'lardžeti (unpublizierte Dissertation). Wien 1996.

[4] D. Xošt'aria, Einige Besonderheiten der Kirchenarchitektur in Džavaxeti (georg.). *Lit'erat'ura da Xelovneba* 1–2 (1997) 119–141. D. Xošt'aria, Kirchen in K'lardžeti und Šavšeti (georg.). *Lit'erat'ura da Xelovneba* 2 (1998) 53–80. D. Xošt'aria, Dreischiffige Basiliken in K'lardžeti und Šavšeti. *Georgica* 25 (2002) 55–67. D. Xošt'aria, Die Kirchen und Klöster K'lardžetis (georg.) (*Samxret k'avk'asia da anat'olia* 3). Tbilisi 2005.

darstellung der Sakralarchitektur T'ao-K'lardžetis zu liefern, darunter leiden, daß es beiden Autoren verweigert war, die Gebäude vor Ort selbst zu erforschen.[5]

Das Ziel der folgenden Untersuchung ist daher, die regionale Entwicklung der Sakralarchitektur in T'ao-K'lardžeti während des 9. und 10. Jahrhunderts mittels einer synthetischen Leseart in ihren Hauptzügen neu zu beschreiben. Ich werde mich jedoch auf die Längsbauten beschränken.

Eine neue Ästhetik des Außenbaus

Unsere Vorstellung von der georgischen Sakralarchitektur in T'ao-K'lardžeti wird von den relativ gut erhaltenen Großbauten aus der Zeit Davit III. (966–1000) maßgeblich bestimmt. Kennzeichnend für diese Kirchengebäude (Otxta Ek'lesia, P'arxali, Xaxuli, Ošk'i) und die vermutlich etwas später entstandenen Bauten am Ufer des Çıldır-Sees (Pekrašeni, Urta, Č'ala), sowie für die Kirchen in Išxani und Čangli, sind die mit exakt gehauenen Steinquadern verkleideten Fassaden.[6] Die hieraus resultierenden glatten, nahezu monolithisch anmutenden Oberflächen der Außenwände wurden zunehmend mit Blendarkaden und architektonischer Skulptur belebt. Das Ergebnis war eine neue Ästhetik, die die weitere Entwicklung der georgischen Sakralarchitektur im 11. und 12. Jahrhundert entscheidend beeinflußte.

---

[5] Siehe u. a.: Š. Amiranašvili, istorija gruzinskogo iskusstva. Moskau 1963. E. Neubauer, Altgeorgische Baukunst. Leipzig 1976. R. Mepisaschwili, W. Zinzadse, Die Kunst des alten Georgien. Leipzig 1977. W. Beridse, E. Neubauer, Die Baukunst des Mittelalters in Georgien. Berlin 1980. R. Mepisaschwili, W. Zinzadse, Georgien. Kirchen und Wehrbauten. Leipzig 1987. Gesamtdarstellungen der Architektur T'ao-K'lardžetis: V. Beridze, Mesto pamjatnikov Tao-Klardžeti v istorii gruzinskoj architektury / Monuments de Tao-Klardjetie dans l'histoire de l'architecture géorgienne. Tbilisi 1981; P. Zakaraja, Zodčestvo Tao-Klardžeti. Tbilisi 1990.

[6] Für die Kirchen von Otxta Ek'lesia, P'arxali, Xaxuli, Ošk'i und Išxani siehe: W. Djobadze, Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i, and Šavšet'i. Stuttgart 1992. Pekrašeni: N. & J.M. Thierry, L'église géorgienne de Pekreşin. *Bedi Kartlisa* 26 (1969) 93–101. Urta und Č'ala: J.M. Thierry, A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars (II). *Revue des études arméniennes*, ns., 8 (1971) 207–210, 211–212. Čangli: J.M. Thierry, A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars (I). *Revue des études arméniennes*, ns., 3 (1966) 79–90. J.M. Thierry, A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars (III). *Revue des études arméniennes*, ns., 17 (1983) 358–360.

Die Hauptkirche von Ošk'i (Abb. 2), zwischen 963 und 973 erbaut, dient als gutes Beispiel für diese neue Tendenz. Sämtliche Außenwände des Gebäudes sind mit hellen Sandsteinquadern, deren durchschnittliche Seitenhöhe ca. 50 cm beträgt, verkleidet. Wie die bekannte, auf dem Tympanon über dem Südportal angebrachte *asomtavruli*-Inschrift berichtet, wurden die zum Bau der Kirche benötigten Steine von 30 Ochsen herangeschafft. Außerdem erfährt man, daß 30 Maulesel und andere Packtiere für den Transport von sogenannten *sp'ondik'i* benötigt wurden.[7] Hierbei handelt es sich um ein poröses, besonders leichtes und einfach zu verarbeitendes Travertingestein, das beim Kirchenbau in T'ao-K'lardžeti häufig für die Konstruktion von Festerlaibungen und Pfeilervorlagen, sowie für die Verschalung von Gewölben verwendet wurde. In der unmittelbaren Umgebung von Ošk'i scheint es allerdings keine größeren Vorkommnisse dieses Materials gegeben zu haben, da die *sp'ondik'i*, wie erwähnt, mit Hilfe von Lasttieren herbeigeschafft werden mußten.

Die Inschrift nennt „die Umgebung des heiligen Grigol" als den Ursprungsort der *sp'ondik'i,* die bei dem Bau der Kirche von Ošk'i zur Anwendung kamen. Djobadze nahm wohl zu Recht an, daß es sich bei dieser Ortsbezeichnung um ein Kloster handeln muß, doch unternahm er keinen Versuch, den in der Inschrift genannten Ort mit einem der bekannten Klöster von T'ao-K'lardžeti gleichzusetzen.[8] Die naheliegende Folgerung, daß es sich um das Kloster des heiligen Grigol in Xandzta handeln könnte, scheint für ihn wegen der großen Entfernung zwischen beiden Orten nicht in Betracht gekommen zu sein. Andererseits wissen wir, daß es durchaus nicht ungewöhnlich war, Baumaterial von weither herbeizuschaffen, und in den Bergen von K'lardžeti muß es tatsächlich größere Vorkommnisse des begehrten Travertins gegeben haben.

Das Kloster des heiligen Grigol

Giorgi Merčule beschreibt in der Vita des heiligen Grigol, daß man für den Neubau der Klosterkirche von Xandzta (Abb. 3), der vor der Mitte des 10. Jahrhunderts stattfand, Kalk und Steine „über schwierige Wege auf den Rücken der Menschen heranbrachte".[9] Bei diesen

---

[7] Vgl. Djobadze, *Monasteries* 132–134.

[8] Djobadze, a.O.

[9] Giorgi Mertschule, Das Leben des Grigol von Chandsta. (ed. S. Sardshweladse, H. Fähnrich) Jena 2000, 36. Für eine Besprechung der Kirchen, Kapellen und Kloster-

Steinen dürfte es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um *sp'ondik'i* gehandelt haben, da anderes Steinmaterial in Xandzta genügend vorhanden war. Daß sie von Menschen und nicht von Packtieren transportiert wurden, scheint darauf hinzudeuten, daß sie in nicht allzu großer Entfernung des Klosters gebrochen wurden. So ist der Außenbau der Hauptkirche von Xandzta in großzügiger Weise mit Travertin verschalt. Die einzelnen Quader (Abb. 4) sind genau zurechtgeschnitten und in gleichmäßigen, ca. 40 cm hohen Lagen an den Fassaden angebracht.[10]

Bei der neuen Kirche von Xandzta dürfte es sich um eines der ältesten Beispiele aus T'ao-K'lardžeti für ein am Außenbau vollständig mit Werksteinen verkleidetes Kirchengebäude handeln. Die Kreuzkuppelkirche von Dolisq'ana (Abb. 5), die kurz nach der Mitte des 10. Jahrhunderts ebenfalls erneuerte wurde, weißt lediglich einen mit Quadern verblendeten Kuppeltambour auf. Der Rest des Gebäudes, der von den Umbauten nur geringfügig betroffen wurde, ist mit relativ kleinen, wesentlich gröber behauenen Steinblöcken verkleidet.[11] Dieser „petit appareil" ist typisch für die Kirchen, die in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts in T'ao-K'lardžeti errichtet wurden. Er läßt sich an zahlreichen anderen Kirchengebäuden, zum Beispiel in Baxčalo-Kišla, Išxani (Annex an der Nordseite des Westarms), Isi, K'inep'osi, Sinkoti und T'aosk'ari, feststellen.[12]

Im Gegensatz dazu sind die frühen Kirchengebäude des 8. und 9. Jahrhunderts mit äußerst grob behauenen Natursteinen verkleidet. Auch in ihrer Bauweise unterscheiden sie sich von den späteren Kirchen: Der zwischen den Mauerschalen liegende Gußkern fällt in der Regel sehr schmal aus, und häufig wurde an Kalkmörtel gespart. Auf diese Weise spiegeln die Gebäude die schwierige wirtschaftliche Lage der Region während des 9. Jahrhunderts wider. Die Ausmaße der zum

---

gebäude in Xandzta, siehe DJOBADZE, Monasteries 24–39. DJOBADZE, A Brief Survey of the Monastery of St. George in Hanzt'a. *Oriens Christianus* 78 (1994) 145–176.

[10] Für die Verschalung des Kuppeltambours wurde ein anderes Steinmaterial verwendet. Es scheint sich hierbei um Sandstein zu handeln.

[11] Die Ziegelsteine, die an der Süd- und Ostfassade der Kirche von Dolisq'ana auftreten, bezeugen moderne Ausbesserungsarbeiten.

[12] Vgl. BAUMGARTNER, Studien 169–173, 357–371 (bes. 361–362), 372–378, 399–403, 657–663, 685–693. Die heute zerstörte Kirche von Samc'q'ari in K'lardžeti war ebenfalls mit kleinen, grob behauenen Steinen verkleidet. Siehe N. MARR, Dnevnik poezdki v Šavšetiju i Klardžetiju, in: Giorgi Merčul, Žitie sv. Grigorija Chandztijskogo (*Teksty i rasyskanija po armjano-gruzinskoj filologii* 7). St. Petersburg 1911, 92–93, Abb. 22.

Bau der Kirchen verwendeten Steine sind allerdings beeindruckend, bezeugen sie doch den Willen der Bevölkerung, und insbesondere der Mönche, das durch die Araber verwüstete Land mit den begrenzten, ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln wiederaufzubauen.

Ein gutes Beispiel für die Architektur des 9. Jahrhunderts in T'ao-K'lardžeti ist die Kapelle in Xandzta (Abb. 6), die höchstwahrscheinlich noch zu Lebzeiten des heiligen Grigol errichtet wurde.[13] Ähnliche archaisch wirkende Bauwerke sind in Art'anudži (Ardanuç), Op'iza, C'q'arostavi und Midznadzori erhalten.[14] Die Konstruktionsweise ist stets die gleiche: An den Außenwänden wurden teilweise riesige Steinblöcke von über zwei Metern Seitenlänge verbaut, die Innenwände sind ebenfalls mit Steinen von ziemlicher Größe verkleidet. Die zwischen den Lagen sichtbar hervortretenden Fugen sind in der Regel mit Mörtel und kleinen Steinen ausgefüllt, während der Gußkern – besonders wenn er im Verhältnis zu den Dimensionen der Verkleidungssteine gesehen wird – viel zu schmal ist, um eine konstruktive Funktion zu besitzen.

Esbek'i

Letzteres bestimmte auch die Ausformung der frühen Kirchen in T'ao-K'lardžeti. Da die beschriebene Bauweise Kuppelkonstruktionen kaum zuließ, dürfte es sich bei ihnen hauptsächlich um Saalkirchen und relativ einfache dreischiffige Basiliken gehandelt haben. Die Apsiden wurden in der Regel in den rechteckigen Grundriß miteinbezogen und treten daher nicht sichtbar am Außenbau hervor.

Wie die im 9. Jahrhundert entstandene Basilika von Esbek'i (Abb. 7, 8a) bezeugt, konnten diese Kirchen jedoch recht ansehnliche Ausmaße annehmen: Die äußeren Maße von Esbek'i betragen 17,73 × 11,70 m.[15] Für den Außenbau wurden lokale Kalksteine von teilweise

---

[13] Vgl. DJOBADZE, Monasteries 25–26.

[14] BAUMGARTNER, Studien 144–163, 273–287, 441–448, 484–506. Siehe auch die alten Photographien bei MARR, Dnevnik Abb. 30 und 31 (Kathedrale von Art'anudži), 38 (Hauptkirche des Klosters von C'q'arostavi in K'lardžeti, Ansicht der Nordfassade), 46 (Midznadzori, Refektorium). F. BAYRAM, Die georgischen Klöster der Provinz Artvin aus der Zeit des Mönchs Grigol von Xandzta (türk.). Istanbul 2005, 25–30 (Op'iza), 73–76 (C'q'arostavi), 70–72 (Midznadzori). D. XOŠT'ARIA, Die Kirchen und Klöster K'lardžetis (georg.) (*Samxret k'avk'asia da anat'olia* 3). Tbilisi 2005, 53–69 (C'q'arostavi und Midznadzori) 70–79 (Art'anudži), 80–92 (Op'iza).

[15] DJOBADZE, Monasteries 47–48, Abb. 50–52. M. KADIROĞLU, Z. KARACA, T. YAZAR, Georgische Mittelalterarchitektur, Feldarbeit des Jahres 1997 (türk.), in: 16. Ar-

sehr großen Ausmaßen benutzt.[16] Besonders auffallend sind die bis zu 1,80 m breiten und 0,70 m hohen Sturzblöcke über den Eingängen, die sich im westlichen Teil der Nord- und Südfassade, sowie in der Mitte der Westfassade befinden. Die Innenwände der Basilika sind mit kleineren, grob behauenen Steinen (Abb. 9) verkleidet. Eventuelle Unregelmäßigkeiten zwischen den Lagen wurden mit Steinbrocken, die in die Fugen eingesetzt sind, ausgeglichen. Grob bearbeitete Hausteine wurden auch für die Konstruktion der Doppelarkaden (Abb. 10) zwischen dem Mittelschiff und den Seitenschiffen verwendet.[17]

Bei den in der Apsiskonche auftretenden Ziegelsteinen handelt es sich nicht um originales Baumaterial, sondern wie der Vergleich mit der südlichen Außenwand des Hochschiffs zeigt, um eine spätere Ausbesserung. Zum gleichen Zeitpunkt dürfte auch das Apsisfester verkleinert worden sein. Sowohl im Inneren der Apsis (Abb. 11), als auch an der Ostfassade (Abb. 12), läßt sich deutlich erkennen, daß die untere Hälfte des Fensters nachträglich zugemauert wurde. Das Fenster im südlichen Seitenschiff wurde ebenfalls im Zuge der Instandsetzungsarbeiten verblockt. Weitere Fensteröffnungen befanden sich in den beiden die Apsis flankierenden Seitenkammern, sowie im oberen Teil der Schildmauer über dem Westeingang.[18] *Sp'ondik'i* scheinen den Erbauern von Esbek'i nur in begrenzten Mengen zur Verfügung gestanden haben. Das leichte und einfach zu verarbeitende Baumaterial wurde ausschließlich für wichtige konstruktive Zwecke verwendet, wie

---

aştırma Sonuçları Toplantısı, Bd. 1. Ankara 1999, 130–131, Fig. 1, 2 (Lageplan, Grundplan), Abb. 1–3. Die Basilika von Esbek'i wurde im Herbst 2002 von Karl Brix Zinglersen und dem Verfasser neu untersucht und vermessen. Das Projekt wurde durch eine Bewilligung des Novo Nordisk Fond for Kunsthistorisk Forskning finanziell unterstützt.

[16] Da sich der verwendete Kalkstein relativ leicht brechen läßt, weisen die Steinplatten ziemlich glatte Oberflächen auf.

[17] Generell läßt sich in Esbek'i eine äußerst effiziente Verwendung des Baumaterials feststellen. Für die Verkleidung des Außenbaus wurden die größten Steinplatten verwenden, wobei jedoch zu bemerken ist, daß an statisch wichtigen Stellen (z.B. Gebäudeecken, Türstürze) bereits besser behauene Blöcke zur Anwendung kamen. Im Inneren der Kirche wurden hauptsächlich kleinere Steinblöcke benutzt. Hierbei könnte es sich durchaus um grobes Bruchmaterial handeln, das anschließend weiter bearbeitet wurde. Kleinere Bruchstücke verwendete man zum Ausgleich der Stoß- und Lagerfugen, sowie, feingesiebt, auch im Mörtel. Ich bedanke mich bei Prof. Lioba Theis für diesen wichtigen Hinweis.

[18] Die Existenz von Obergadenfenstern kann auf Grund des schlechten Erhaltungszustands der Hochschiffwände nicht sicher nachgewiesen werden.

die Abschlüsse der erhaltenen Rundbogenfenster, sowie der Stirnbogen der Konche in der südlichen Seitenkammer (Abb. 13) beweisen.

Die Basilika von Esbek'i hat eine ausgeprägt längliche Form. Das 5,20 m breite Mittelschiff dominiert das Innere der Kirche, während die Seitenschiffe (Abb. 14) mit einer Breite von 1,15 – 1,30 m ausgesprochen schmal proportioniert sind. In dieser Hinsicht ähnelt Esbek'i den von Xošt'aria beschriebenen dreischiffigen Basiliken in K'lardžeti und Šavšeti.[19] Im Unterschied zu den Basiliken in P'arexta, Satle und Svet'i wird das Hauptschiff in Esbek'i jedoch nicht durch drei, sondern lediglich durch zwei Arkaden von den Nebenschiffen getrennt. Die Bogen (Abb. 10, 14) haben außerdem mehr den Charakter von Maueröffnungen, daß heißt, es wird kaum ein zusammenhängendes Raumgefüge geschaffen. In diesem Punkt weist die räumliche Disposition von Esbek'i deutliche Parallelen zu den georgischen Dreikirchenbasiliken des 5. und 6. Jahrhunderts auf, was wiederum das hohe Alter des Gebäudes zu bestätigen scheint.

Von der Basilika zur Kreuzkuppelkirche

Bei den später entstandenen Basiliken von P'arexta, Satle und Svet'i (Abb. 8 b, c, d) hat der aus dem Hauptschiff und den Nebenschiffen zusammengesetzte Gebäudeteil einen annähernd quadratischen Umriß angenommen. Die Abkehr von der eigentlichen Form der Basilika mit Langhaus und mehreren Stützenpaaren ist eine allgemeine Tendenz in der georgischen Sakralarchitektur des 9. und 10. Jahrhunderts, die sich auch an Basiliken in anderen Regionen Georgiens beobachten läßt.[20] Mit den vier Pfeilern, die das westliche Raumgefüge in neun Felder gliedern, erinnern ihre Grundpläne an die der zeitgleichen Kreuzkuppelkirchen, was sicher kein Zufall ist, denn im Laufe des 10. Jahrhunderts begannen diese auch in T'ao-K'lardžeti die Basilika als den bevorzugten Kirchentypus zu verdrängen. Die Gründe hierfür dürften nicht zuletzt die verbesserte wirtschaftliche Lage, die die Anstellung von professionellen Arbeitskräften für den Bau der Kirchen erlaubte, sowie der zunehmende byzantinische Einfluß in Südwestgeorgien gewesen sein.[21]

[19] Xošt'aria, Dreischiffige Basiliken 63.
[20] Mepisaschwili, Zinzadse, Georgien 164.
[21] Vgl. Djobadze, Monasteries 89–91.

Die Entwicklung von der Basilika zur Kreuzkuppelkirche läßt sich am Beispiel der Kirchen von Esbek'i, Xandzta, Sinkoti und Vadžedzori (Abb. 15) gut nachvollziehen. Die zweistöckige Basilika von Sinkoti (Abb. 15b), die auf Grund ihrer Bauweise in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts datiert werden darf, hat fast die gleichen Dimensionen wie die Basilika in Esbek'i.[22] Die Frage nach der ursprünglichen Anzahl und Position der Eingänge kann wegen des schlechten Erhaltungszustandes der entsprechenden Mauerpartien nicht mit Sicherheit beantwortet werden, doch möglicherweise besaß Sinkoti wie Esbek'i drei Eingänge, die an der Nord- und Südfassade, sowie in der Mitte der Westfassade angebracht waren.[23] Hier hören die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Bauwerken auf. Der Westteil der Basilika von Sinkoti bildet eine weitgehend eigenständige räumliche Einheit, eine Art Narthex, der die gleichen Ausmaße aufweist wie der dreigliedrige Ostteil der Kirche. Zusammen rahmen sie einen quadratischen Mittelteil, der in drei Joche unterteilt ist. Das erste und das dritte Joch sind ungefähr gleich groß, während das mittlere Feld einen quadratischen Umriß hat und von zwei Pfeilerpaaren flankiert wird. Dieser Aufbau gab Anlaß zu der Vermutung, daß die Kirche von Sinkoti ursprünglich eine Kuppel besessen hat.[24] Ob das wirklich der Fall gewesen ist, läßt sich heute nur durch eine archäologische Ausgrabung beantworten. Der Grundplan von Sinkoti reflektiert aber deutlich die Bestrebung der Erbauer, in der Mitte des Gebäudes einen zentralisierten Raum zu schaffen.

Die Hauptkirche des Klosters von Vadžedzori (Abb. 15d), die ebenfalls in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts datiert werden kann, ist hingegen eine echte Kreuzkuppelkirche. Der Übergang von dem Kuppelquadrat zum Kuppeltambour wurde, wie die heute noch über dem nordöstlichen Pfeiler erhaltenen Überreste (Abb. 16) bestätigen, mittels Trompen erzielt.[25] Das Innere bildet ein einheitliches Raumgefüge.

---

[22] Die Basilika in Sinkoti ist 19,20 m lang und 12,40 m breit.

[23] Eine solche Rekonstruktion wird auch von Baumgartner vorgeschlagen. Baumgartner, Studien 660 (Grundriß).

[24] Marr, Dnevnik 87.

[25] Eine ähnliche Konstruktion kam auch in Xandzta zur Anwendung, während man bei den späteren Kreuzkuppelkirchen in T'ao-K'lardžeti häufig eine Hybridform, das sogenannten „Trompenpendentif", verwendete. Für die verschiedenen in der georgischen Mittelalterarchitektur vorkommenden Lösungen für den Übergang vom Kuppelquadrat zum Kuppeltambour, siehe: D. Xošt'aria, Kuppelunterbautechniken in der georgischen Architektur des 5.–10. Jahrhunderts (Trompen und Trompenpendentifs) (georg.). *Arkitekturuli memk'vidreoba* 1 (2001) 73–102.

Die Eckräume sind dem Kreuzarmen zwar untergeordnet, die räumliche Kontinuität wird aber durch die hoch angesetzten Bogenpaare gesichert.[26] Da die Joche, die sich im Westen und Osten an das Kuppelquadrat anschließen, annähernd gleich proportioniert sind, ergibt sich so der Eindruck eines ausbalancierten Zentralraums.

Bei der überwiegenden Mehrheit der Kreuzkuppelkirchen in T'ao-K'lardžeti handelt es sich allerdings um Gebäude, die mit einem verlängerten Westarm ausgestattet sind.[27] In Xandzta (Abb. 15c) besteht dieser aus zwei Jochen. Der Kuppelunterbau der Kirche wird im Gegensatz zu Vadžedzori nicht von vier freistehenden Pfeilern gestützt, sondern ruht im Osten direkt auf den Ecken der Seitenwände des um ein Bemajoch erweiterten Altarraumes (Abb. 17). Das Interieur von Xandzta zerfällt räumlich in vier Teile: Altarraum, die zwei Seitenkammern, Naos und zwei rechteckige Seitenräume im Westen. Letztere sind mit dem westlichen, sowie dem nördlichen und dem südlichen Kreuzarm durch relativ niedrige Bogenöffnungen (Abb. 18) verbunden. Anstatt wie in Vadžedzori eine räumliche Verbindung zu schaffen, markieren die Arkaden in Xandzta eine Raumgrenze, wodurch die Funktion der westlichen Seitenräume, durch die man in den Hauptraum der Kirche gelangt, betont wird: sie dienen als selbständige Vorhallen. In dieser Hinsicht gleicht Xandzta mehr der Basilika von Esbek'i als der Kuppelkirche in Vadžedzori.

War die Kreuzkuppelkirche von Xandzta ursprünglich eine Basilika?

Bei einem weiteren Vergleich stellen sich noch andere Gemeinsamkeiten heraus. Die Kirchen von Esbek'i und Xandzta (Abb. 15 a, c) sind nicht nur ungefähr gleich groß, auch die Positionen der Fenster, sowie die der Eingänge im Norden und Süden stimmen miteinander überein. Mit Ausnahme der konstruktiv wichtigen Bauteile, für die Werksteine aus Travertin, bzw. Sandstein verwendet wurden, sind die Innenwände von Xandzta mit grob behauenen Steinblöcken wie in Esbek'i verkleidet. Der dreigliedrige Westteil der Kirche gleicht in seinem Aufbau eindeutig einer Basilika, und sowohl der Westteil, als

[26] Die Idee des vereinigten Innenraums wurde am Außenbau von Vadžedzori durch ein großes, sowohl das Mittelschiff und die Seitenschiffe überdeckendes Satteldach zusätzlich unterstrichen.

[27] Ein extremes Beispiel ist die Kreuzkuppelkirche von Op'iza, die einen aus fünf Jochen bestehenden Westarm aufweist. Djobadze, Monasteries 9, 10 (Grundriß).

auch der aus dem Altarraum und den beiden Seitenkammern zusammengesetzte Ostteil des Gebäudes, weisen im Querschnitt ein basilikales Profil auf. Daher könnte man annehmen, daß es sich bei der Kreuzkuppelkirche von Xandzta ursprünglich um eine dreischiffige Basilika gehandelt hat.

Giorgi Merčule zufolge gab es zwei Vorgängerbauten in Xandzta. Die erste Kirche war eine Holzkirche. Zu Beginn des 9. Jahrhunderts, auf jeden Fall noch vor dem Tod des regierenden Fürsten Ašot I Kuropalates (813–830), wurde diese durch einen Steinbau ersetzt. Bei der neuen Kirche, die mit der materiellen Hilfe des lokalen Herrschers Gabriel Dapančuli erbaut wurde, könnte es sich durchaus um eine Basilika gehandelt haben, und es ist sehr wahrscheinlich, daß diese an derselben Stelle gestanden hat wie die jetzige Kirche, die ungefähr hundert Jahre später errichtet wurde. Ansonsten müßten an anderer Stelle Reste der älteren Kirche erhalten sein, was jedoch nicht der Fall ist.[28]

Der archäologische Befund spricht aber gegen die These, daß es sich bei der Kreuzkuppelkirche von Xandzta um eine umgebaute Basilika handelt. Zwar lassen sich am Außenbau im oberen Teil des Westarmes (Abb. 19) mehrere Lagen großformatiger, lediglich grob behauener Steinblöcke erkennen, doch wie die helle diagonal verlaufende Linie an der Westwand des südlichen Kreuzarms beweist, trat die in Frage kommende Mauerzone nicht sichtbar am Außenbau hervor, da sie von einem Pultdach verdeckt wurde. Die heute eingestürzten Dächer über den Flankenräumen im Westen, sowie die über den Seitenkammern im Osten waren mit andren Worten relativ hoch angesetzt.

Alles deutet darauf hin, daß die unter Ašot K'uxi (896–918) begonnene und von seinem Neffen Gurgen dem Großen (918–941) fertiggestellte Kirche ein Neubau war. Umgekehrt verrät ihre relativ konservative Ausformung, daß beim Neubau der Kirche die Dimensionen, sowie wesentliche Züge der Raumeinteilung des Vorgängerbaus berücksichtigt wurden. Dieselbe Tendenz läßt sich bei anderen im 10. Jahrhundert erneuerten Kirchen (z.B. in Xaxuli und C'q'arostavi in Džavaxeti) feststellen.[29] Der für die Kreuzkuppelkirchen in T'ao-K'lardžeti so charakteristische verlängerte Westarm ist so gesehen ein

[28] Bei den übrigen Sakralgebäuden in Xandzta handelt es sich ausschließlich um kleine Kapellen, die nicht die Funktion des Katholikons erfüllt haben können. Djobadze, Monasteries 25–27.

[29] Für Xaxuli und C'q'arostavi in Džavaxeti siehe Baumgartner, Studien 252–264, 288–294.

Atavismus, der auf ihre Abstammung von der Basilika hinweist. Wie viele Basiliken im Laufe des 10. Jahrhunderts in Kreuzkuppelkirchen umgewandelt wurden, läßt sich an Hand des erhaltenen Denkmälerbestandes heute nur schwer beurteilen. Archäologische Grabungen könnten jedoch neues Licht auf das Problem werfen.

Schlußwort

Die erste Phase der Erforschung der mittelalterlichen Baudenkmäler T'ao-K'lardžetis ist weitgehend abgeschlossen. Obwohl neue Funde durchaus noch vorkommen können, kann davon ausgegangen werden, daß heute die überwiegende Mehrheit der erhaltenen Kirchengebäude registriert und dokumentiert ist. Es bleibt zu hoffen, daß die Resultate der Surveys der letzten 10 – 15 Jahre in naher Zukunft in einem umfassenden, vorzugsweise mehrsprachigen (englisch, türkisch, georgisch) Katalog publiziert werden.[30]
In der nächsten Phase wird es darum gehen, die registrierten und dokumentierten Baudenkmäler in ihrem Bestand genauer zu analysieren. In vielen Fragen könnten gezielte Grabungen zu völlig neuen Erkenntnissen führen, doch von den zuständigen türkischen Behörden die notwendigen Genehmigungen zu erhalten, ist heutzutage leider so gut wie unmöglich.

Der Mangel an autorisierten Ausgrabungen ist zumal bedauerlich, da immer mehr Beweisstücke von illegalen Schatzgräbern entfernt bzw. zerstört werden. Ich hoffe daher sehr, daß sich die Situation im Zuge der weiteren Annäherung der Türkei an die Europäische Union schrittweise verbessern wird, und daß es in Zukunft türkischen, sowie anderen europäischen Archäologen und Kunsthistorikern ermöglicht sein wird, die georgischen Kirchen in den Provinzen Artvin, Erzurum, Kars und Ardahan mit offizieller Zusage der zuständigen Obrigkeit genauer zu untersuchen.

[30] Alternativ könnte man sich eine Veröffentlichung im Internet vorstellen, was nicht nur die schnelle und allgemeine Zugänglichkeit der Informationen sichern würde, sondern auch wesentlich billiger wäre. Darüber hinaus könnten eventuelle neue Funde bzw. Feststellungen dem Onlinekatalog problemlos hinzugefügt werden, wodurch sich stets ein hoher Aktualitätsgrad der Angaben gewährleisten ließ.

1 Übersicht über die Lage der im Text besprochenen Kirchen in der Nordosttürkei



2 Ošk'i, Gesamtansicht der Kirche von Süden



3 Xandzta, Hauptkirche des Klosters, Ansicht von Süden



4 Xandzta, Quadersteinverschalung der Südfassade



5 Dolisq'ana, Kreuzkuppelkirche, Ansicht von Südosten



6 Xandzta, Kapelle über der Quelle, Ansicht von Südosten



7 Esbek'i, dreischiffige Basilika, Ansicht von Südwesten

a

b

c

d

0 5 10 m

8 a) Esbek'i, b) P'arexta, c) Satle, d) Svet'i



9 Esbek'i, Mauerverband im südlichen Seitenschiff (Detail)



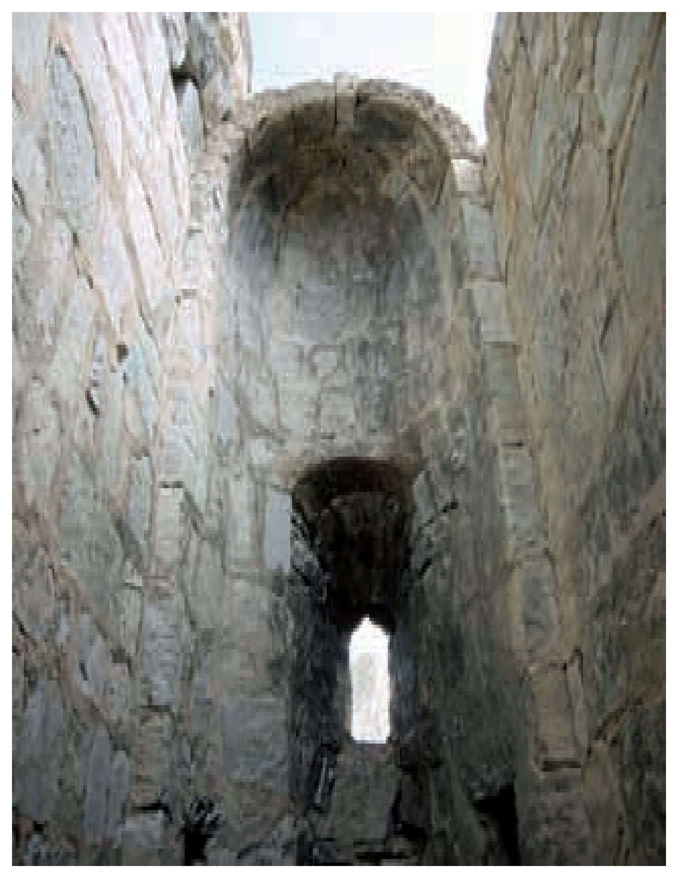
10 Esbek'i, Arkaden des nördlichen Seitenschiffs



12 Esbekʻi, Ostfassade



11 Esbekʻi, Apsis

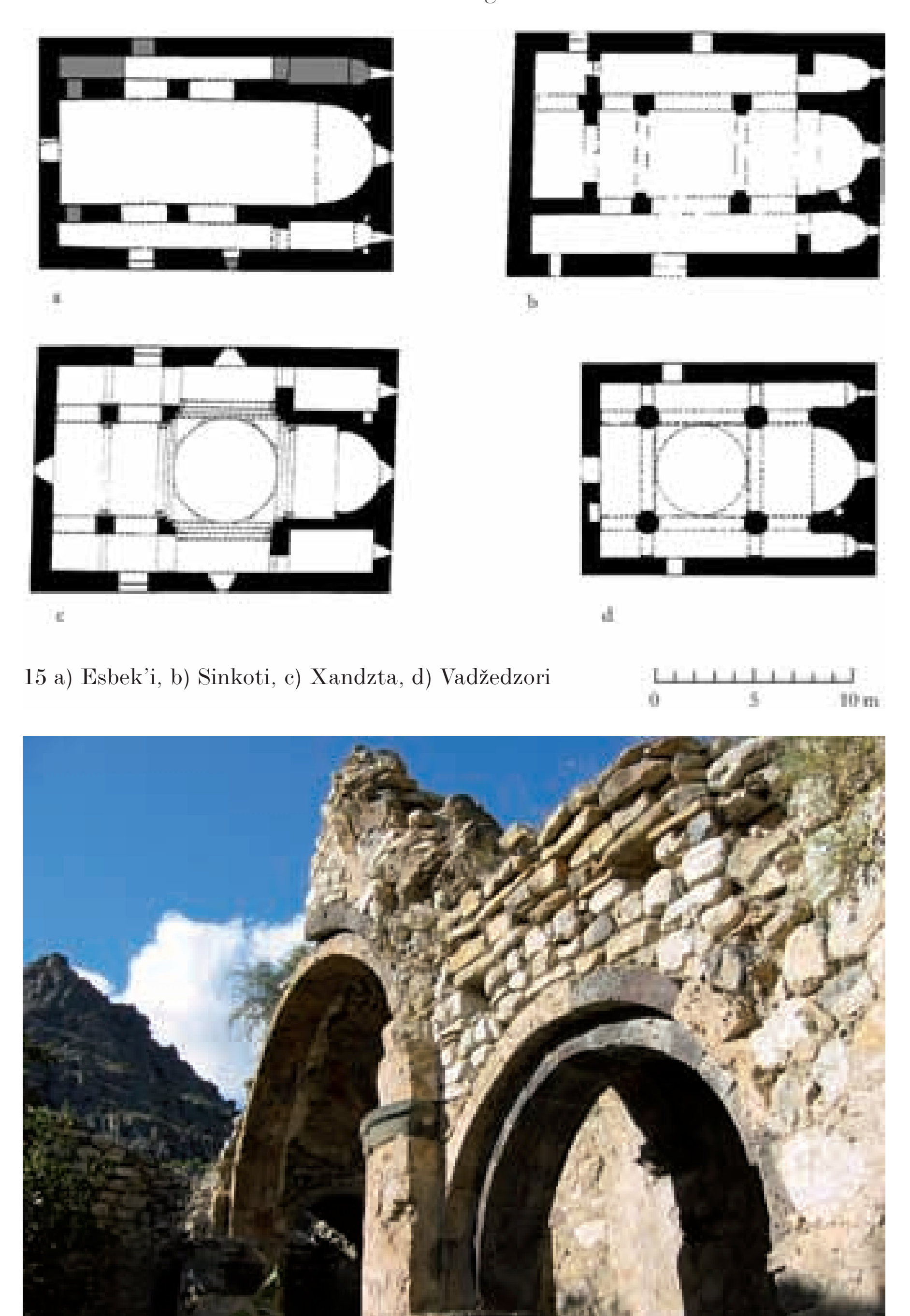


13 Esbek'i, Konche in der südlichen Seitenkammer





14 Esbek'i, südliches Seitenschiff, Blick nach Westen



15 a) Esbek'i, b) Sinkoti, c) Xandzta, d) Vadžedzori

16 Vadžedzori, Arkaden im Norden



17 Xandzta, Blick in den Altarraum



18 Xandzta, Arkaden nördlich des Westarms



19 Xandzta, Ecke zwischen dem westlichen und dem südlichen Kreuzarm

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 345–435

BESPRECHUNGEN

Philomathestatos. Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday, ed. by B. Janssens, B. Roosen and P. Van Deun (*Orientalia Lovanensia Analecta* 137). Leuven–Paris–Dudley, MA, Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies 2004. ISBN 90-429-1459-9.

A Greek superlative culled from a reference of Cyril of Alexandria to Pythagoras and Plato is an apposite title for a collective volume rendering homage to a scholar who distinguished himself in a wide range of scholarly pursuits: paleography, patristics, hagiography, and the question how a text in Byzantine Greek must be edited. Since his early publications Jacques Noret has lent an obedient ear to the "voice" of the manuscripts and their "transmission" of significant details: aside from critically editing texts in an exemplary fashion, he was the first to bring to the fore the issue of the extent to which we moderns must show respect to the value of orthography, punctuation and accentuation as found in manuscripts. Serving for a lifetime what is now the *Institute for Palaeochristian and Byzantine Studies* at the Catholic University of Leuven, he granted his renown to the publication of the *Series Graeca* of the *Corpus Christianorum* and the training of several scholars, three of whom have meticulously prepared this Festschrift.

Signed by a large number of contributors who, except for those who deal with history and archeology, touch upon topics and fields falling within the scope of the honoree's publishing record, the studies in this volume cover a wide range of writers and themes. Some contributions are "works in progress," heralding full-scale editions or more extensive treatments of a given subject, whereas other constitute full-fledged papers, be they critical editions of short texts or studies on specific philological and historical points. Authors discussed in this volume include Anastasios Sinaïtes (and Pseudo-Anastasios), Maximos the Confessor, Theophylaktos of Bulgaria in relation to Thomas Aquinas, John of Damaskos, John Geometres, Nikephoros of Constantinople, Eusebios of Caesarea, Photios, Georgios Amiroutzes, Gregory of Nazianzos, Evagrios of Pontos, Alexander the Monk, Cyril of Alexandria, Proklos and Dionysios the Areopagite. Since priority must yield to new findings and editions, one cannot but warmly greet the discovery of unedited texts of Evagrios of Pontos (by B. Markesinis) and fragments of Severos of Antioch "hiding" within a florilegium attributed to John of Damascos (by Vassa Conticello) as well as underscore the editions of some short theological treatises attributed to the Patriarch Nikephoros (by J. Declerck), a collection of Syriac short stories (by R.Y. Ebied and L.R. Wickham), poems of Georgios Amiroutzes (by B. Janssens and P. van Deun), and some Coptic fragments related to the legend of the Three Youths in the furnace (by U. Zanetti). Besides editions of texts, it is with great interest that specialists in patristics and hagiography will read contributions on Maximos the Confessor (by Chr. Boudignon), on the Iambic Life

of St Panteleemon, a noteworthy example of Greek hagiography-in-verse (by K. Demoen), on the cult of St Vincent of Saragossa in Salento, Puglia (by A. Jacob), on the Greek Legend of the Prophet Isaiah (by J. Verheyden) and on the origins of the *Corpus Pseudochrysostomicum* (by S. Voicu). Paleography is served by studies mostly on manuscripts of the *Vaticana* (by P. Canart, B. Roosen, M. Pirard). M. Featherstone's inquiry into the problem of spelling in the Leipzig Manuscript of *De Ceremoniis* can be coupled with the interesting remarks of C. Laga who, before taking a closer look at St Maximos' *Ambigua ad Iohannem*, goes through the developments in listening and reading that lay behind the use of punctuation from Hellenistic to Byzantine times. Worthy also of note are the studies by S. Gyssens and J. Schamp on the inexhaustible source of scholarly discussion that is Photios' *Bibliotheca* as well as the one by Anne Tihon on the computation of Easter in the age of Herakleios. Finally, the book is complemented with essays of historical and archaeological orientation, such as on Second Iconoclasm as represented in the Acts of Sts David, Symeon and George (by P. Karlin-Hayter), the empresses of the Macedonian dynasty (by N. Maes), the ninth-century Avars (by Th. Olajos), an episode in the Arab-Byzantine relations in the eleventh century (by D. De Smet), the Christian inscriptions in early Byzantine Kourion on Cyprus (by H. Hauben), and the Russian icons associated with the remission of epidemics in mid sixteenth-century Moscow (by J. Scharpé).

All in all, the forty studies that make up this thick volume will be seized upon by scholars, allowing thus an encouraging view to the future of Byzantine and related studies.

Stephanos Efthymiadis

Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23–25 March 2002, edited by Andrew Louth and Augustine Casiday (*Society for the Promotion of Byzantine Studies Publications 12*). Aldershot and Burlington, Ashgate Variorum 2006. xiv, 236 pp. ISBN 0 7546 5496 6.

The very title of this slim volume (a selection of the contributions to the 2002 Spring Symposium held in Durham) is a welcome surprise: "orthodoxies" in the plural are not usually associated with a Byzantium where rigid acceptance of the Orthodox line is usually considered *de rigueur*. A reader looking here for a presentation of strict "orthodoxy" may well feel defrauded; on the other hand it is refreshing to see the religious tolerance and breadth of interest that permeates nearly all the sixteen contributions. Given that the original title of the Symposium read, "Was Byzantium Orthodox?", the title found for the *acta* is a tribute to the overall success of the proceedings.

The first of the papers ("Nicene Orthodoxy" by John Behr), "closely argued" (Prof. Louth's term, but perhaps "complicated and exacting" would be more revealing) shows the difficulty of early patristic studies. The interpretation of Paul of Samosata's teaching runs into major difficulties when one juggles with the relationship of time and eternity, leading to phrases like, "Paul's theological reflection turns upon the identical identity, as it were, of the beginning and the end" (pp. 18–19). At this stage, of course, one is still a long way from Byzantium. The same might be said

of the two papers that follow: Caroline Macé points out the "spin" put on many patristic texts adduced in support of "orthodox" (i.e. conciliar) doctrine, those of Gregory Nazianzen in particular. One might ask if she is not doing something of this in her use (p. 29) of the text from Barsanuphius and John; instead of "which, the Word knows, is the intellectual soul and the image of God", Lucien Regnault has more correctly translated "ce que la raison connaît sous le nom d'âme intelligente et d'image de Dieu" for ὃ δὴ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος[1], but her main point is well argued. More doubtful is the thesis advanced in the contribution of Dirk Krausmüller on the term "theotokos": while few would argue that Theodore of Petra was capable of using subtle literary techniques, this essay moves too unjustifiably from what is "possible" (p. 47) to what is "obvious". By building up a recondite system of references to other texts, few of which it seems to me would have been in the minds of most readers, one arrives at a "project of ambiguation" that completely subverts the plain sense of Theodore's words, and we are asked to believe him to say that "the term *theotokos* no longer expresses Mary's motherhood of the transcendent *Logos*" (p. 47); the conclusion that this particular piece of sixth-century hagiography was penned in order "to engage his audience in a sophisticated discussion of epistemological problems" (p. 54) is certainly amusing, but hardly convincing.

Paradoxically one moves onto firmer ground with Patricia Karlin-Hayter's examination of "Methodios and his synod", where she is arguing that the ground of "orthodoxy" was anything but firm in 843 when the crucial *Synodikon* was published: "Our sources for the 'Restoration of Orthodoxy' are not only biased, cryptic and incoherent, but also evasive…" (p. 65). At this point the relevance of the book's title, *Byzantine Orthodoxies*, becomes particularly obvious: in 843 the Church of Byzantium was split into numerous factions, pro- and anti-iconoclasts, in addition to the infighting between monastic factions (cenobitic *versus* eremitical, p. 61). An important point to bear in mind is that, despite the title *Synodikon*, a "synod" hardly existed in 843. Between January 842 (when Theophilos died) and March 843 (when the first promulgation took place) "everything had changed" (p. 55). It is far from clear that any synod had a hand in the appointment of Methodios (pp. 59, 61). Even more, to speak of a "council" at this juncture is misleading: Theodora refers to the "monks" who came "from all over the Empire requesting my Majesty to decree that the venerable icons be set up again" (p. 61, as reported by Theophanes). It looks as if they were used to pack an impromptu meeting given the status of a "synod" (as Theophanes suggests, p. 67, note 36). Karlin-Hayter cautiously concludes that Methodios was a "realist", and probably in his replacement of bishops "may well have been concerned with the Synod almost exclusively" (p. 74). In blunt terms, "orthodox" rejection of iconoclasm was a slower process than is often supposed.

This point is relevant in considering the paper devoted to the British Museum "Triumph of Orthodoxy" icon by Dimitra Kotoula that was expanded especially for this publication, but in its references to a "council of 843" (p. 127) may not have benefited from a perusal of the Karlin-Hayter paper. Where there can be no doubt is that this is a very remarkable icon: it clearly owes certain features to other icons that

---

[1] Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance, recueil complet trad. par L. Regnault et Ph. Lemaire. Solesmes 1971, p. 395; admittedly published before the critical edition in *Sources Chrétiennes*.

encourage the liturgical veneration of icons, but it has distinctive characteristics (the double register, the multiple icons within the icon, the selection of defenders of icons) that appear to be original, and spell out a more precise *theological* message: the teaching role of the Church is not exclusively in the hands of bishops or "councils", but is performed by those who are "holy" – admittedly with the support of the Imperial family. Dimitra Kotoula suggests that this icon should be seen as one more element in the hesychast controversies of the fourteenth century, the probable date of the icon (pp. 127–128), and this seems quite likely, especially when understood as bearing a theological message.

It is fourteenth-century Byzantium that is discussed in the paper on Prochoros Cydones contributed by Norman Russell, and his paper certainly gives a taste of the abstruse nature of the theological controversies that entranced the monastic and episcopal minds of that period. No doubt the issue at stake was of crucial importance: how to speak of the Incarnation while doing justice to apparently contradictory elements – the eternal divine and the ephemeral human combined in one *persona*. Of special interest for the historian is the fact that Latin influences clearly have an impact on the discussion, and different "orthodoxies" come into conflict: "It is interesting to see the patriarch and the hieromonk disputing the correct interpretation of St Augustine in a solemn session of the holy and great Synod" (p. 83).

Three quite short papers outline how successive Ecumenical Councils (starting with the Sixth at Constantinople and ending with that of Ferrara-Florence) influenced the development of artistic expression: Leslie Brubaker on the well-known canons of Trullo, Liz James on the need that the "orthodox" believer feels for icons (as against the "heretical" repugnance for such objects), and Robin Cormack on the subtle propaganda role of the Peter and Paul icon (now in Florence at the Galleria dell'Accademia). However, even up to the late fifteenth-century there was much common artistic ground between Constantinople and Rome. Within this section on "Orthodoxy in art and liturgy" one finds a remarkable affirmation of the intercultural role of music by Alexander Lingas. The early twentieth-century English dislike for Byzantine chant (forcibly expressed by Sir Richard Terry) should not be taken as typical of mediaeval Italian tastes. Thus, "even during the centuries between the mutual excommunications of 1054 and the Ottoman conquest of 1453, music seems to have remained largely exempt from the tendency to make observable differences in Greek and Latin practice theologically significant" (p. 149). Clearly there is much research here that is new and likely to modify positions adopted by Byzantine musicology's founders (p. 141). This is not to deny the cultural differences in liturgy that distinguish the various Churches, and Archimandrite Ephrem (Lash) provides proof, if that was needed, in a paper entitled "Byzantine hymns of hate", a catalogue of the denunciatory texts against heretics enshrined in Canons and Odes (usually in honour of the Fathers of the Councils and the Sunday of Orthodoxy).

The third Section is devoted to "Orthodoxy and the other", viz. the Jews with their internal divisions (Nicholas de Lange), the Armenians in relation to Photius (Igor Dorfmann-Lazarev), and the twelfth-century Latins (Tia M. Kolbaba), all three papers well researched and very pertinent. They illustrate how the "others" help one to understand much about Constantinople, even if mainly by contrast: in the case of the Jews, for example, "the heart of the matter may well be the very different role ascribed to creeds and systematic theology in general in the two religions" (p. 178);

in the case of the Armenians, "Isaac defends the authority of St Gregory, whose teaching is founded on the 'Apostolic foundation stone', against the Byzantine identification of Petrine authority with the pentarchy and, implicitly, against the Byzantine devotion to emperor as ἰσαπόστολος, promoter of missions" (p. 194); and finally in the case of the Latins, "As the elite of the [Byzantine] church concentrated on building the barriers between insiders and outsiders, the few Greeks who continued to defend Latin orthodoxy were usually forced – both by Latin teaching and the adamant resistance of their compatriots – to choose between the two churches and the two systems of theology, between the orthodoxy of the Greeks and the orthodoxy of the Latins" (p.214). Once more the relevance of the title of this collection of papers becomes obvious.

The final paper sets the seal on the predominance of harmony in the whole collection; the distinguished Russian liturgical scholar, Sergei Averintsev, who had been especially invited to the Symposium but died before the papers could be published (hence the dedication of the volume to his memory), writes on "Some constant characteristics of Byzantine Orthodoxy". The remarkable feature here is the importance given to "taste": thus he remarks when comparing two litany-type prayers, "the literary taste is very different. Neither rhyme nor pairing exercise in the *Litania Lauretana* the form-creating function that makes them obligatory in the Akathistos" (p. 224); and something similar happens when the *Anima Christi* is taken over into Russian. Now taste, of course, escapes dispute, but it also escapes frontiers; there is no reason why the beauties of one Byzantine orthodoxy should fail to be appreciated by those who still insist on their preference for another. My one regret on closing this book is that even more space was not given to the spirituality that brought life to the souls of those living in the Byzantine towns and monasteries. Prof. Louth recognizes, in his excellent "Introduction", that the volume "makes no claim to completeness" and mentions some obvious gaps (such as contacts with Islam). But apart from Sergei Averintsev few of the contributors suggest that these "orthodox" actually wanted to worship and pray. One misses any mention of the great texts that were one day to make up the *Philokalia*, but were already dear to Paul of Evergetis. The "taste" for the presence of God can unite all "orthodoxies".

Joseph A. Munitiz

Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides, edited by Charalambos Dendrinos – Jonathan Harris – Eirene Harvalia-Crook – Judith Herrin. Aldershot, Ashgate 2003. XXVII, 530 S. m. 27 Abb. ISBN 0-7546-3696-8.

Die 34 Artikel dieser Festschrift sind in vier thematische Einheiten gruppiert, die grobgesprochen die Forschungsschwerpunkte von Julian Chrysostomides widerspiegeln: 1) byzantinische Geschichte und Geschichtsschreibung, 2) byzantinische Hagiographie, Theologie und Klosterwesen, 3) Lateiner im griechischen Osten, und 4) byzantinische Texte und griechische Paläographie. Die meisten Beiträge nehmen in irgendeiner Weise auf die Studien der Geehrten bezug (vgl. dazu auch das Werkver-

zeichnis XV–XVI). Es handelt sich um eine nicht nur aufgrund des Umfangs und der Anzahl der Artikel besonders reichhaltige Festschrift. Dem vielseitigen Inhalt in Form einer Rezension gerecht zu werden, ist nur schwer möglich.

Sp. Vryonis Jr. stellt die verschiedenen Versionen des Endes des Romanos Diogenes bei Psellos und Attaleiates gegenüber und spricht sich im Anschluß daran für die politische Bedeutung des Psellos aus, die von verschiedenen Gelehrten (u. a. A. P. Kazhdan) angezweifelt wurde. Vryonis kommt zum Schluß, daß Michael VII. und Psellos maßgeblich an der Blendung des Diogenes beteiligt waren. Den an Diogenes adressierten Trostbrief des Psellos hält Vryonis für einen im nachhinein verfaßten Text, der der Ehrenrettung und Beteuerung der Unschuld Michaels sowie seiner selbst gedient habe.

P. Magdalino unterzieht einen bisher falsch verstandenen Abschnitt der Alexias einer genaueren Untersuchung, auf dessen Bedeutung bereits Sarolta Takács 1996 hingewiesen hatte. In der Passage Alexias VI 7, 1–5 geht es nicht um eine Gegenüberstellung von älterer Astronomie und moderner Astrologie, sondern um die damals relativ junge sogenannte historische Astrologie, das heißt die Verwendung von Astrologie zur Vorhersage weltgeschichtlicher Ereignisse (wie etwa des Todes eines Herrschers). Insbesondere weist Magdalino auf die Bedeutung von ψηφηφορία hin, was hier Berechnung und nicht „Würfeln“ oder „Werfen von Steinchen“ bedeutet. Angesichts dieser Interpretation erübrigt sich der konjekturale Eingriff in VI 7, 2 (181, 12 Reinsch-Kambylis). Dieser Satz war bisher mit der gängigen Interpretation nicht zu vereinbaren, daher schlug einerseits Reifferscheid die Ergänzung von ἄγνωστος vor, während Reinsch und Kambylis in der jüngsten Edition ein οὐκ ergänzten. Darüber hinaus ordnet Magdalino diesen kurzen Exkurs Annas in die Ideengeschichte ihrer Zeit ein.

S. B. Edginton untersucht die verschiedenen westlichen Texte, die die Belagerung von Antiocheia 1097–1098 schildern (Briefe, autobiographische Berichte, Historiographie und Romanhaftes), auf ihren „realen“ Kern hin und kommt zum Schluß, daß eine polarisierende Gegenüberstellung von „historischen“ und „legendenhaften“ Quellen nicht zielführend ist, sondern daß es sich um ein Kontinuum handelt, in dem selbst die „historischsten“ Quellen Fiktion enthalten und die fiktionalen Texte historische Informationen liefern. — T. Kolbaba kann aufgrund einer Untersuchung der byzantinischen Texte und Handschriften des 12. und 13. Jh.s zeigen, daß das „Schisma von 1054“ in dieser Zeitspanne kein Thema war. Sie erklärt diesen Umstand, vor allem was das Schweigen des 12. Jh.s betrifft, damit, daß unter den Komnenenkaisern kein Interesse bestand, an das gespannte Verhältnis zwischen Kerularios und Isaakios Komnenos und noch mehr an das selbstbewußte Auftreten des Patriarchen gegenüber dem Kaiser zu erinnern. — R. Macrides stellt Georgios Akropolites, Theodoros Skutariotes und Georgios Pachymeres einander als Geschichtsschreiber des 13. Jahrhunderts gegenüber und betont, daß Akropolites in seinem auf den ersten Blick objektiv scheinenden Werk vehement für Michael VIII. und sich selbst Partei ergreift. — J. Harris zeigt, daß man im England des 14. Jh.s durch dort niedergelassene genuesische Kaufleute genaue Kenntnis der politschen Verhältnisse in Byzanz hatte, die es König Edward II. erlaubte, gezielt bei denjenigen Personen zu intervenieren, die dem in Thessalonike festgehaltenen Giles of Argenteim zur Freiheit verhelfen konnten.

N. Nicoloudis versucht das Problem des von Pachymeres erwähnten Themas Kinsterna dadurch zu lösen, daß er den Ausdruck als Archaismus des Autors versteht, während es sich in Wirklichkeit um einen Drungos handle.

Im längsten Artikel dieses Sammelbandes legt J. Shephard Bemerkungen zur Verwendung von Geschichte in der byzantinischen Diplomatie dar. Neben Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit waren Kenntnisse der alten Geschichte sowohl des antiken Griechenland als auch der römischen Republik ebenso wie eingehende Vertrautheit mit Glaubensfragen (z. B. mit den Kanones der Konzile) Qualifikationen, über die ein guter Gesandter verfügen sollte, um so die moralische Integrität des Kaisers ebenso wie den auf einer uralten Tradition beruhenden Machtanspruch der Byzantiner angemessen repräsentieren zu können. Andererseits konstatiert Shephard das Fehlen einer fortlaufenden Staatsgeschichtsschreibung, wie sie im Frankenreich und im China dieser Zeit zu finden ist. Anders als in diesen Reichen konnte sich Byzanz auf seinen zeitlosen Bestand verkörpert durch die in ihrer Grundsubstanz spätantiken Stadt Konstantinopel und den besonderen Schutz, den die Gottesmutter ihrer Stadt gewährte, stützen.

P. Karlin-Hayter unternimmt eine Annäherung an die Frage von Identität und Zugehörigkeitsgefühl der byzantinischen Landbevölkerung, vor allem in Kappadokien. Auf der Grundlage verschiedenster Texte (insb. Martyrien) verfolgt sie Spuren des Ausdrucks einer lokalen Identität in Opposition gegen die Zentralmacht und Konstantinopel. Als Elemente, die eine übergreifende byzantinische Identität stifteten, hebt Karlin-Hayter das Christentum, den Kaiser als höchste Rechtssprechungsinstanz sowie äußere Feinde, die den Zusammenhalt nach innen stärkten, hervor.

N. Russell untersucht Demetrios Kydones' Verhältnis zum Palamismus und zeichnet überzeugend die Entwicklung nach, die Kydones zum Wortführer der Antipalamiten machte, wobei auch die grundlegenden theologischen Unterschiede der beiden Parteien sehr deutlich herausgestellt werden. — A. Glycofrydi-Leontsini führt grundlegende Bemerkungen zur Übersetzungstechnik des Kydones an, die für das Thema mittelalterliche Übersetzungen allgemein von Interesse sind. — J. Koder untersucht die Haltung des Romanos Melodos gegenüber Mönchtum und Ehe. — N. Coureas bietet eine Zusammenstellung der in der päpstlichen Korrespondenz zugänglichen Informationen über das griechische Kloster des Heiligen Heilands von Lingua Maris und seine Dependenzen für den Zeitraum 1334–1415, insbesondere, was die Einsetzung der Äbte betrifft.— B. Hamilton gibt eine gute Zusammenfassung über die Informationen, die Wilhelm von Tyrus zu Byzanz liefert, und analysiert Wilhelms Haltung gegenüber Byzanz, das er persönlich relativ gut kennengelernt hatte. — Eine feine, luzide Erörterung des aus vier B auf Kreuz bestehenden Wappens der Paläologen und dessen Verwendung durch westliche Herrscher wie Genua oder die Gattilusi, die sich damit dem Schutz des Kaisers unterstellten und zugleich seine Oberhoheit anerkannten, verfaßte N. Oikonomides. — D. Jacoby beleuchtet die wirtschaftlichen Verhältnisse der Bauern auf Euboia während der ersten Hälfte des 13. Jh.s auf der Grundlage von zwei Darlehensurkunden, in denen Gherardo Ferrario aus Piacenza Geldsummen an die Dorfgemeinschaften von Monomeri und Longi (unidentifizierte Ortschaften nicht weit entfernt von Euripos) verleiht.— Ch. Maltezou analysiert Informationen zur Tätigkeit von griechischen und italienischen Kaufleuten in der kleinasiatischen Hafenstadt Anaia zu Beginn des 14. Jh.s. Da das dokumentarische Material ausschließlich aus italienischen Archiven stammt, beleuchtet es notgedrungen nur Unternehmungen, an denen Griechen und Italiener gemeinsam beteiligt waren. Die Informationen erlauben den Schluß, daß die Griechen unter Verhältnissen, in denen Handelsgeschäfte von italienischen Kapitalinvestitionen dominiert wurden, eine durchaus

rege Handelstätigkeit entwickelten. Relativ gut lassen sich die Tätigkeiten eines Michael Drakontopoulos verfolgen, der in Zusammenarbeit mit Venezianern zwischen Anaia und Kreta mit Sklaven handelte und wohl ein Nachkomme der am antivenezianischen Aufstand von 1230–1236 beteiligten Drakontopouloi gewesen sein dürfte.

M. Koumanoudi ediert und kommentiert ausführlich einen (zum besseren Verständnis in seinem Hauptteil auf Venezianisch verfaßten) Vertrag zwischen dem Duca di Arcipelago Jacobo II. Crespo und dem venezianischen Edlen Jacobo de Prioli aus dem Jahre 1446, in dem Abmachungen zum gemeinsamen Alaun-Abbau auf dem Gebiet des Ducato, vor allem auf Melos getroffen werden. Ob der Vertrag je in Kraft trat, ist angesichts des bereits 1447 erfolgten Todes des Fürsten fraglich. Ebenfalls aus Edition einer Urkunde und Kommentar besteht der Artikel von K. Fleet. Ausgehend von einem Dokument, das gemeinsam mit anderen im Jahr 1402 vor dem podestà von Pera errichtet wurde und die Vergehen (insbesondere Bestechlichkeit und Untreue) zweier genuesischer Amtsträger gegen die Interessen Genuas betrifft, richtet Fleet ihr Augenmerk auf die Anrufung genuesischer Gerichte seitens Türken, da in einem der genannten Dokumente Türken aufgefordert werden, ihre Rechte gegen die korrupten Amtsträger geltend zu machen. Darüber hinaus diskutiert sie die Bedeutung des Wortes çelebi, das in italienischen und griechischen Texten mit der Bedeutung von „Herr“ oder „Herrscher“ verwendet wird und diese Bedeutung wohl auch im damaligen Türkisch hatte (während man bisher immer von der Bedeutung „Prinz“ ausgegangen ist). — A. Luttrell analysiert ein heute nicht mehr aufzufindendes Dokument des Johanniter-Ordensarchivs auf Malta und die darin enthaltenen Informationen zur Johanniter-Kommandatur auf der Morea im Jahre 1366. — Das Archiv der Familie Aiacciuoli wertet E. Sakellariou für Beobachtungen zur Wirtschaftsgeschichte und Demographie der Morea unter lateinischer Herrschaft aus.

In einem einfühlsamen Artikel hebt P. E. Easterling die Rolle der byzantinischen Schüler und Lehrer für die Überlieferung antiker Texte hervor. Anhand des Sophokleischen Aias führt sie die Arbeit vor, die an und mit dem Text im byzantinischen Unterricht stattfand, und nähert sich der Frage nach der byzantinischen Rezeption dieser Art antiker Texte über drei Fragen an: Wer waren die Schüler, die in den Genuß der Sophokles-Lektüre kamen? Wie und warum studierten sie derartige Texte? Was symbolisierte dieses Studium in der byzantinischen Gesellschaft?

A. Louth untersucht die Entstehung des aus drei Teilen bestehenden Werkes des Ioannes von Damaskus, *Quelle des Wissens*, die nach der grundlegenden Untersuchung von Kotter meist in das Jahr 726 datiert wird. Diese Datierung beruht auf einer falschen Interpretation einer Theophanes-Stelle. Alle drei Teile der *Pege gnoseos* stellen Vertreter der Gattung Zenturie dar, worauf bisher kaum geachtet wurde. Folgt man dem Entstehungshergang, wie er von Louth nachgezeichnet wird, ist die Abfassung gegen Ioannes' Lebensende (nicht lange vor 754) hin zu datieren. — Ei. Harvalia-Crook ediert sprachlich und inhaltlich sehr interessante (teilweise schon von Dobschütz herausgegebene) Texte von sechs Bildwundern und liefert zur Thematik einen nützlichen Kommentar.

J. Munitiz unterzieht die beiden Briefe des Nikephoros Blemmydes an Patriarch Manuel II. (Nr. 27 und 33 der Edition Festa, Appendix III) einer eingehenden Untersuchung, wobei beide Briefe ins Englische übersetzt werden und der zweite Brief neu ediert wird. Beide Briefe werden in ihrem extrem verklausulierten Ausdruck erst durch die Hinzuziehung der Autobiographie des Blemmydes verständlich. Im ersten

Brief (wohl 1244 verfaßt) widersetzt sich Blemmydes dem auf ihn ausgeübten Druck, als Lehrer zu fungieren. Der zweite Brief (verfaßt ca. 1253) ist eine offene, an den Patriarchen und die Synodalmitglieder gerichtete Gegendarstellung, in der Blemmydes seine von der Synode angegriffenen Ansichten bezüglich des Ausgangs des heiligen Geistes, wie er sie in seinem Enkomion auf den Evangelisten Ioannes dargelegt hatte, vehement verteidigt.

M. Kalatzi ediert die Rede des Konstantinos Akropolites auf die Märtyrer Aniketos und Photios (man wünschte sich, dass die Autorin die restlichen noch unedierten Enkomien des Akropolites gemeinsam ediert). — G. T. Dennis erörtert, wie sich die Realität in den Briefen des Demetrios Kydones niederschlägt. — J. Davis ediert die schöne Ekphrasis eines Teppichs, die Manuel Palaiologos ca. 1401 verfaßte, als er sich in Paris aufhielt. — Ch. Dendrinos gibt eine bisher unedierte Grabrade auf Manuel Palaiologos heraus, S. Kapetanaki ein Bittgebet des Makarios Makres. — Im Cod. Vat. 2124 ist unter anderem eine Gruppe von insgesamt 169 Briefen aus dem Zeitraum 1542–1585 enthalten. Daraus ediert A. Cataldi Palau hier 9 (2 in italienischer, der Rest in griechischer Sprache) an den Kopisten Manuel Probatares gerichtete Schreiben, die Licht auf die Lebensumstände des Adressaten und seiner Briefpartner werfen. In ihrer negativen Beurteilung der sprachlichen Form von Brief 2 (gekünstelt und leblos versus lebendig, S. 468) verkennt die Editorin, daß es sich um eine literarische *epistole* handelt, während die übrigen Schreiben anspruchslose *pittakia* sind. — C. N. Constantinides beschreibt ausführlich die zyprische Handschrift Oxford Lincoln College Gr. 19.

Aufgrund seiner Diversität und des durchwegs hohen Niveaus der Beiträge liefert der beeindruckende Band einen anschaulichen Einblick in das weitgesteckte Feld der modernen Byzantinistik. Zudem vermittelt diese Festschrift den positiven Eindruck, daß in der Byzantinistik sowohl durch die Erschließung neuer Quellen als auch durch einen frischen Blick auf vermeintlich Wohlbekanntes wichtige Fortschritte gemacht werden, die insgesamt das Phänomen Byzanz heute in einem anderen Licht erscheinen lassen als noch vor wenigen Jahren.

Martin Hinterberger

Byzantine Women: Varieties of Experience AD 800–1200. Ed. by Lynda Garland (*Centre for Hellenic Studies, King's College London, Publications* 8). Aldershot, Ashgate 2006. 226 pp. ISBN 0-7546-5737-X.

The subject of Byzantine women has attracted a considerable scholarly attention in the last three decades, and especially from the nineties and onwards. As attested by the Dumbarton Oaks online bibliography on women in Byzantium (http://www.doaks.org /WomeninByzantium.html), there are a number of studies discussing various issues concerning Byzantine women, such as their legal status, their social and political roles, their domestic and religious lives and their achievements.[1] Despite the

[1] Some of these studies are the following: J. Beaucamp, Le statut de la femme à Byzance, 4e–7e siècle 1, 2 (*Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies* 5–6). Paris 1990–1992; C. Connor, Women of Byzantium. New Haven and London 2004; J. Herrin, In Search of Byzantine

abundance of works on Byzantine women, the subject has not been exhausted yet. We still have an unclear picture about the lives and the social treatment of Byzantine women of different centuries and of various social, economic, political and religious backgrounds, thus any new study on this topic is to be warmly welcomed.

The recent volume *Byzantine Women: Varieties of Experience AD 800–1200* edited by Lynda Garland aspires to further illuminate different aspects of the world of women in the middle Byzantine period. Unfortunately, the reason why this particular period of Byzantine history is chosen is not explained. The volume includes an introduction, nine papers, some written by leading scholars in the field of Byzantine women, a bibliography and an index. It would have been interesting to know how and why the topics on which the nine papers focus have been chosen, since the reader easily gets an impression of incoherence.

The reader also misses a sense of totality. The presentation of the lives and experiences of women of the middle Byzantine period is sketchy. Most papers focus on the Constantinople of the 11th and 12th centuries, and discuss individual cases of imperial women or women of the aristocracy. There is no mention of women belonging to religious or other groups that were on the fringes of Byzantine society. Additionally, important issues, such as women's actual religious and monastic lives, their sexuality and education, and their relations with their relatives and other women, are not discussed.

The editor's introduction is unfortunately very short, and it does not add anything new to what we already know about Byzantine women. In the two pages that the author devotes to women's position in Byzantium, she reminds us that the Byzantine society was patriarchal. Nevertheless women were not treated as prisoners; they might have had their own quarters, which separated them from men, but they could leave the house and be present also on the streets or in social events (p. xiii). Women also played a vital economic role in Byzantine society, they owned property, and they were influential abbesses and nuns. 'They engaged in imperial intrigue and family networking, inherited and managed wealth, founded monasteries, traded in the marketplace, bought and sold land and paid taxes' (p. xiv). The existing scholarship might not have managed yet to exhaust the subject of Byzantine women, it has, however, offered more specific information about women's situation in particular periods of Byzantine history. It is a pity that, despite this progress in the field of Byzantine women, the

---

Women: Three Avenues of Approach, in: A. Cameron – A. Kuhrt (eds.), Images of Women in Antiquity. Detroit and London 1983, 167–189; J. Herrin, Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium. London 2001; B. Hill, Imperial Women in Byzantium 1025–1204: Power, Patronage and Ideology. London 1999; K. Holum, Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity (The Transformation of the Classical Heritage 3). Berkeley 1982; I. Kalavrezou et al. (eds.), Byzantine Women and Their World. Catalogue of the Exhibition at the Arthur M. Sackler Museum, Harvard University, 26 October 2002 to 23 March 2003. New Haven 2003; A. Laiou, The Role of Women in Byzantine Society. *JÖB* 31.1 (1981) 233–260; A. McClanan, Representations of Early Byzantine Empresses: Image and Empire. New York 2002; D. Nicol, The Byzantine Lady: Ten Portraits 1250–1500. Cambridge 1993; J. Y. Perreault (ed.), Women and Byzantine Monasticism. Proceedings of the Athens Symposium, 28–29 March 1988. Athens 1988; A.-M. Talbot (ed.), Women and Religious Life in Byzantium. Aldershot 2001.

introduction of the volume is restricted to such general and oversimplified statements.

The first contribution, one of the most well written in the volume, that is Judith Herrin's 'Changing Functions of Monasteries for Women during Byzantine Iconoclasm', deals with the question whether the growing number of monasteries founded in this period by women of high rank served as real monasteries or whether they were established to serve other purposes. The article comes to the conclusion that during these difficult times a number of elite women established monasteries to which they retreated in order to avoid being exiled to places they did not like. Their monasteries functioned as shelters, and they ensured both the salvation of these women's soul and the celebration of their families for posterity.

The second paper is Anna Silvas's 'Kassia the Nun c.810–c.865: An Appreciation'. This is a survey of the life and work of Kassia, one of the very few Byzantine poetesses. The first of the two appendices accompanying the paper provides a short discussion and a translation of three letters of Theodore the Studite presumably addressed to Kassia. In the second appendix, there is a brief comparison between Kassia and a High Medieval German nun, St Hildegard of Bingen (1098–1179). In the paper's part devoted to Kassia's literary work, it would have been more interesting if Silvas had undertaken a literary analysis instead of approaching Kassia's poetry as a work providing evidence about Kassia's personality, and the historical reality of her times. Unfortunately, this paper does not achieve its purpose, namely to 'present a fresh appreciation of the person of Kassia' (p. 17), since it does not add something new to the existing scholarship on this Byzantine poetess and nun.

The third paper is Timothy Dawson's 'Propriety, Practicality and Pleasure: The Parameters of Women's Dress in Byzantium, A.D. 1000–1200'. This paper presents the wardrobe available to Byzantine women, and suggests that these women chose their clothing, accessories and footwear according to their social status, and according to reasons related to practicality and female vanity. The author does not refer to important works on Byzantine female costume, such as Maria Parani's book *Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography 11th–15th Centuries* (2003).

The fourth contribution by Leonora Neville has the following title: 'Taxing Sophronia's Son-in-law: Representations of Women in Provincial Documents'. Focusing on legal or fiscal documents from the eleventh and twelfth centuries, this paper seeks to detect information about both provincial women's activities and Byzantine attitudes about women's roles and capacities. The author concludes that these documents both record women's subordination and provide examples of women undertaking important roles in their societies. Women were prominent proprietors and employers. They often acted as representatives of their households even during their husbands' lifetime.

The fifth paper written by Lynda Garland and Stephen Rapp examines the case of Mary of 'Alania', a Byzantine empress of the late eleventh century who played a significant role in the empire's politics ('Mary of "Alania": Woman and Empress Between Two Worlds'). After a rather short presentation of Mary's presence in both Byzantine-Greek and Georgian sources, the authors discuss Mary's activities in Constantinople: her networking, her manœuvres, her roles as mother and patron, both monastic and literary. The authors are intrigued by the very fact that even though Mary was a foreign woman without any family network in the capital, and although

she had a mighty mother-in-law who ruled in her own right, she managed to acquire a powerful position. For the authors, what plays a key role to the understanding of Mary's influential position is 'the extent to which Mary was influenced by her predecessors and contemporaries in Byzantium, such as Eudokia Makrembolitissa [...] or whether she was drawing on her Georgian heritage in her ability to manipulate events and acquire a network of supporters and adherents' (p. 122).

The sixth paper is Dion Smythe's 'Middle Byzantine Family Values and Anna Komnene's *Alexiad*'. Based on Anna Komnene's work, this paper examines how Anna related to her father and family. According to Smythe, family and family relations are important elements of Anna's narrative. The family relation, on which Anna focuses, however, is that between herself and her father. Anna's own family is not of interest in her narrative. Surprisingly, Smythe does not refer to any of Diether Reinsch's studies on Anna Komnene and the *Alexiad*. More curious is the fact that Smythe does not make any references to Reinsch's recent edition of *Alexiad* (2001), but rather prefers Leib's outdated edition.

The seventh chapter 'Women in Byzantine Novels of the Twelfth Century: An Interplay Between Norm and Fantasy' by Corinne Jouanno is the only paper in the volume examining the portraits of fictional women. In the volume's introduction, there is no explanation why the rather marginal Byzantine genre of the novel has been chosen for this purpose. A better choice would have been genres belonging to popular culture, such as hagiography and chronicle that were dominant throughout the Byzantine period. The investigation of such genres would allow a comparison of literary depictions of women in texts of the same genres dated in earlier Byzantine periods, and as a result the reader would have been provided with a better and more spherical idea of female representations in Byzantine literature. Jouanno's article, on the contrary, offers a comparison between the female characters of Byzantine novels and those of their ancient counterparts. Many scholars of Byzantine novels have the tendency to read these texts only in the light of their ancient models ignoring the very fact that the Byzantine novelists also wrote under the influence of other genres produced in Byzantium. For instance, the issue of virginity in Byzantine novels discussed by Jouanno should be approached in relation to hagiography rather than in relation to ancient novels. Jouanno remarks that the twelfth-century novels differ from their ancient counterparts in their use of the notion of virginity. According to Jouanno, unlike ancient novels, the Byzantine ones are obsessed with virginity. Obsessed with virginity is in fact Byzantine hagiography as well. In their large majority female saints are virgins who reach holiness by protecting their virginity. Undoubtedly a comparison between the novelistic and the hagiographical heroine would enable us to better understand the two genres, their functions and their interrelations.

The last two papers are written by the volume's editor Lynda Garland. The first paper entitled 'Street Life in Constantinople: Women and the Carnivalesque' opens with a very short and rather insufficient introduction to Byzantine humour, and then goes on to present examples of women participating as audience, instigators, or objects-of-attacks in humorous situations. Without explaining why and how, Garland suggests that Michael Bakhtin's theory of carnival, which she does not elucidate, is valid for Byzantium.

Garland's last paper quite relevant to the previous one has the title 'Imperial Women and Entertainment at the Middle Byzantine Court'. The paper suggests that

imperial women entertained themselves, and participated with men in the orchestrated humour enjoyed at twelfth-century court. They also commissioned and rewarded performances of slapstick and buffoonery in their private apartments.

Unquestionably, this volume includes some good papers approaching Byzantine women from new perspectives and offering a good background to those interested in the subject. If more overall thought, integration and editorial effort had been expended the volume would have been a more important addition to the existing scholarship on Byzantine women.

Stavroula Constantinou

Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium. Edited by Maria Vassilaki. Aldershot, Ashgate 2005. XXXII, 383 S. m. Abb., 22 Farbtaf. ISBN 0-7546-3603-8.

This selection of articles from the conference in association with the great 'Mother of God' exhibition at the Benaki Museum in 2001 provides a survey of how the Theotokos was perceived in the Byzantine world. The exhibition catalogue, "Representations of the Virgin in Byzantium,"[1] and the present volume – both from the same editor – complement each other, and together have the aim of being "an authoritative record of the current state of scholarship on all these issues". These words of Evangelos Chrysos in the volume in discussion reflect the significance of the entire enterprise with the title 'Mother of God', an event which no doubt marks a milestone in the history of the study on the figure of Mary.

The volume under review approaches the subject of the Theotokos more or less from a sociological standpoint, focussing on the question of the relationship between Mary and Byzantine society and its members. In other words, it is concerned with the cult of Mary or, more precisely, with the veneration of Mary manifested in practices related to iconography. The subject is treated in different contexts – historical, political, theological, gender, etc. This treatment suits well the examination of the complicated relationship.

The "Images of the Mother of God" are discussed in altogether twenty-seven articles through the perceptions of art historians, archaeologists, theologians, traditional and feminist historians, philologists and social anthropologists. The collection is divided into five sections: "Early cult and representations," "The theology of the Theotokos," "Female authority and devotion," "Public and private cult," and "Between East and West". The articles reflect the direction that research on the figure of Mary and her cult has taken over the last couple of decades in the field of Byzantine studies. On the whole, the contribution to Marian studies is up-to-date, offering plenty of new information and fresh observations. The comprehensive and detailed index of twenty-one pages shows the extensive chronological, regional and thematic range of the volume. Such a large framework certainly does justice to the Byzantine character of the veneration of Mary.

By raising the problems research on the cult of Mary encounters, the short introduction by Averil Cameron provides the most important insights so far on the question

---

[1] M. Vassilaki, ed., Representations of the Virgin in Byzantine Art. Milano 2000.

of the history of the Byzantine cult of Mary. Cameron deals with three issues which obviously should be taken into consideration when research is done in this field. Firstly, "a more nuanced definition of what is meant by 'cult' [of the Virgin]" is needed. The passage concerning the topic is illuminating. Is it justified to use the word 'cult' in association with Mary? What is public, official or private cult? Which semantic contents does the word 'devotion' carry? These questions are closely connected with the pursuit of the explanation of why the Theotokos assumed "such a central place in Byzantine religious life".

Cameron's second noteworthy observation is that the beginning and the earliest period of the cult form the "most obscure part of the history of Mary". Cameron states that tracing the origins of the history of the cult is extraordinarily difficult, a state of affairs which however, in my experience, scholarly consensus considers to be no real problem, because it accepts the prevailing theories that are grounded on analogies from ancient goddess traditions and on psychology. This scholarly consensus has argued that Mary took over the function that goddesses had in people's minds. The weak point of this theory is precisely the speculative claim that in people's minds Mary took on a function another than that which the Christian story warrants. Veneration is the very heart of the matter of a cult. In an historical context, the veneration of Mary did not rise outside the Christian story, outside the early Christian way of thinking, and, later, outside of Christian theological reflection. Of course, the reasons for veneration can be estimated in the psychological framework, but it is only in the story in which Jesus appears as Christ that Mary has any function – a place and a role of her own. The volume begins with an article in which interpretation rests on the hypothesis of the cult of Mary as representing the continuation of the cult of Isis, but an explicit discussion about this issue would have been preferable. Contradictory evidence, which Cameron alludes to, can also be indicative of false theoretical premises.[2]

Cameron's third point, that "any history of the cult of the Virgin would have to allow multiple developments and a high degree of social and regional variety," suggests that, from a historiographic point of view, the cult of the Virgin is a huge topic. Indeed, the cult of Mary continues to be an expansive social phenomenon from Late Antiquity to the present. However, only recently has Mary really come into vogue, even within Byzantine studies where the subject of the Thetokokos has always been an issue that was addressed.[3] This means that in this field of scholarship, information and knowledge has accumulated to the extent that it is worth the while of scholars to attempt to "formulate new arguments and suggest new interpretations of the Virgin's cult and of the visual material which was created to serve it," to quote Maria Vassilaki's words from the epilogue of the volume.

It is impossible to give here a summary of the twenty-seven theses in this volume. Neither would it be possible to present a competent evaluation of the papers of seven different disciplines. One can only state that central themes related to the emergence

---

[2] The issue discussed in L. M. Peltomaa, Towards the Origins of the History of the Cult of Mary. *Studia Patristica* 40 (2006) 75–86.

[3] E.g. B. V. Pentcheva, Icons and Power. The Mother of God in Byzantium. University Park, Penn. 2006; L. Brubaker and M. Cunningham, eds., The Cult of the Mother of God in Byzantium. Aldershot (forthcoming).

of the cult which manifests itself through Marian iconography are discussed: the period of iconoclasm; imperial ideology; the significance of the main types of the icons (Blachernitissa, Hodegetria, Zoodochos Pege) in historical occurrences in Constantinople and their influence on other regions of the Empire; the establishment of processions; the appearance of a new type of icon, that of the "tender mother," that emerged after iconoclasm and that is interpreted as an indicator of a change in the mental atmosphere in society; the material evidence of private cult; verbal images of the Virgin in liturgical texts, hymnography and homiletics; and the question of female authority in promoting the cult. One can also state that this totality in dealing with such a broad range of themes provides a clear scheme from which further studies can derive great benefit. In this sense, the volume "Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos," can be considered to be the fundamental work on the cult of Mary in Byzantium. It is easy to join in on the view of Averil Cameron that, through the contributions of this volume and its predecessor volume, the "possibility of a full history of the Theotokos in Byzantium" has been brought very much closer to realization.

In addition to the two topics which Evangelos Chryros considers to merit further research, i.e. the figure of the Virgin Mary as evidence of Byzantine criteria of morality and taste regarding the ideal woman, and a comparative study of the depiction of the Theotokos in eastern and western art, I would add a third one: an investigation of Mary's intercessory role as the original catalyst for her cult. This issue, which in my view is crucial to an understanding of the relationship between Mary and the Byzantines, is still unresolved, as icons do not give unambiguous answers and their interpreters have not treated it explicitly. The idea of intercession is implicit already in the Protevangelium of Jacob, which can only suggest an ancient model of thought. In the Byzantine context, the iconoclast Definition of 754 is striking because it threatens with excommunication those who do not invoke the intercession of the Theotokos.[4] Obviously, Niki Tsironis perceives the intercessory function of Mary as decisive for the development of the cult. She states however that "the emphasis is not found in earlier texts [before Iconoclasm],"[5] which seems disputable, for evidence to the contrary is found in the hymnography of Romanos Melodos.[6] – I am convinced that further impulses, hypotheses and visions will arise in the minds of those who take on the matter of the cult of Mary in the volume "Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium".

Leena Mari Peltomaa

---

[4] Cf. N. Koutrakou, Use and Abuse of the image of the Theotokos in the political life of Byzantium (with special reference to the iconoclast period), in: Images of the Mother of God, 77–89.

[5] Cf. N. Tsironis, From Poetry to Liturgy: The Cult of the Virgin, in: Images of the Mother of God, 91–99, loc. cit. 91.

[6] The idea which Niki Tsironis refutes, the "identity as Mother which gives the Theotokos her directness of speech", is found, e.g., in the following passages: On the Nativity I, str. 22–23, On the Nativity II, str. 10–13; Mary at the Cross 19, str. 15–17. "Directness of speech", 17.8–10: .../ σὺ παρέσχες τῇ σεμνῇ / παρρησίαν κράζειν σοι· / 'ὁ υἱός καὶ Θεός μου.' in: P. Maas – C. A. Trypanis, eds., Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina. Oxford 1963.

The „Demiourgos". *Institutum romanum Norvegiae. Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia* XVIII (N.S. 4). Ed. Siri Sande – J. Rasmus Brandt – Lasse Honde – Olaf Steen. Rom, Bardi Editore 2004. 344 S., 140 Abb. ISSN 0065-0900. ISBN 88-88620-26-5.

Der Titel des vorliegenden Bandes *The „Demiourgos"* bezieht sich auf die Person und das wissenschaftliche Werk des norwegischen Archäologen und Kunsthistorikers Hjalmar Torp. Die 16 Beiträge des Bandes umfassen alle Themenbereiche, denen die Interessen von Torp gelten – von klassischer Archäologie bis zu moderner Kunstgeschichte. In drei Schwerpunkten sind sie – soweit möglich – nach chronologischen und topographischen Prinzipien angeordnet.

Die ersten acht Beiträge stehen unter dem Thema *Late Roman and Early Medieval Art*. Im Eingangsartikel *Movements and Views. Some Observations on the Organisation of Space in Roman Domestic Architecture from the Late Republic to Early Medieval Times* (11–53) konzentriert sich J. R. Brandt auf zwei charakteristische Merkmale vieler römischer Wohnhäuser – die Bewegungsmuster und die Blickachsen. Es gelingt ihm zu zeigen, dass die Bewegungsmuster während der ganzen Geschichte der römischen Wohnhausarchitektur konstant geblieben sind, ganz im Gegensatz zu der Blickachse, die in Zusammenhang mit der Veränderung der sozialen Selbstpräsentation der Aristokratie bzw. der sozialen Funktion des Hauses eine Veränderung erfahren hat. – Vom Titel des Beitrags von W. E. Kleinbauer – *Santa Constanza at Rome and the House of Constantine* (55–70) – ausgehend hätte man erwartet, dass der Verf. die heutige Kirche Santa Constanza (das sog. Mausoleum der Constantina) und die Frage ihres Patronats bespricht. Anstatt dessen untersucht K. die Authentizität und historische Wahrhaftigkeit der schriftlichen Quellen, die sich auf die Umgangsbasilika beziehen, neben der das Constantina-Mausoleum errichtet wurde. Gleichzeitig gibt er eine ausführliche „kritische" Schilderung der Genealogie des Hauses Konstantins und behandelt im Anschluss die Frage nach den kaiserlichen Stifterinnen im 4. Jh. Seine Beweisführung mündet in die Schlussfolgerung, welche die Fachwelt seit langem akzeptiert[1]: Constantina, die Tochter Konstantins d. Gr., hat in den Jahren ihrer Witwenschaft, als sie zwischen 338 und 351 in Rom weilte, die Umgangsbasilika zu Ehren der hl. Agnes gestiftet. Erst in den beiden letzten Absätzen widmet sich K. seinem eigentlichen Thema und stellt seine Hauptthese vor: Die Errichtung der heutigen Kirche Santa Constanza wurde von Kaiser Constantius II. (337–361), dem Bruder von Constantina, angeordnet, um als kaiserliches dynastisches Mausoleum zu dienen. Der Vorschlag klingt sehr plausibel, aber seine Beweisführung hätte eine gründlichere Bearbeitung verdient.[2] – R. Brilliant argumentiert in seinem Aufsatz *After 410* (71–79) gegen die

---

[1] Der erste, der diese Hypothese aufstellte, war R. Krautheimer, Corpus Basilicarum Christianarum Romae I. Rom 1937, 35.

[2] Er erscheint nicht zum ersten Mal hier: W. E. Kleinbauer, The Anastasis Rotunda and Christian Architectural Invention. *Journal of the Centre for Jewish Art* 23/24 (1988) 140–146; E. La Rocca, Le basiliche cristiane „a deambulatorio" e la sopravvivenza del culto eroico, in: Aurea Roma. Roma 2000, 207; N. Henck, Constantius ho Philoktistes? *DOP* 55 (2001) 283–284. K. führt in Anm. 68 den letzterwähnten Aufsatz mit der Bemerkung ein: „The recent survey of the architectural patronage of Constantius II by Nick Henck 2001 does not discuss Santa Constanza".

Willkür der Periodizität und zeigt, dass die Ereignisse des Jahres 410 keinesfalls als *terminus* in der Kunst- und Architekturtätigkeit Roms angesehen werden können. Für die Stadt selbst und für ihre Monumente war die Plünderung 410 in physischem Sinne nicht so zerstörerisch, jedoch hat sie die Vorstellung von Rom als eine unbesiegbare ewige Macht zerstört. – Der Beitrag von S. SANDE *Pagan Pinakes and Christian Icons. Continuity or Parallelism?* (81–100) zielt auf eine Auseinandersetzung mit dem Aufsatz von Th. MATHEWS, The Emperor and the Icon, *ActaAArtHist* (N.S. 1) 15 (2001) 163–177, in dem Mathews die allgemein akzeptierte Theorie angreift, dass die Kaiserbilder eine entscheidende Rolle für die Entwicklung der christlichen Ikone spielten; als alternative Vorläufer bietet er eine Reihe spätantiker Tafelbilder von Göttern und Heroen. S. lehnt diese Theorie definitiv ab, wenngleich ihre Argumentation nicht dazu angetan ist, MATHEWS hinreichend zu widerlegen.[3] S. lehnt auch, wie MATHEWS, die „offizielle Kaisertheorie“ ab und bietet als alternative Inspirationsquelle für die Entstehung der Ikonen „[the] ancient portraiture *tout court*“. Die Vorgehensweise der Verf. ist verwirrend: Will der Aufsatz wirklich eine Auseinandersetzung mit MATHEWS sein oder wird sein Aufsatz nur als Vorwand verwendet, um sich mit der „offiziellen Kaisertheorie“ auseinanderzusetzen?[4] Der Gedanke, dass die Wurzeln der christlichen Ikonen in den antiken Porträts liegen, ist in der Fachliteratur überhaupt nicht neu, er wird nämlich auch von den „Vertretern der offiziellen Kaisertheorie“ akzeptiert.[5] Aber das behandelte Problem ist viel komplexer und verdient nicht eine solch oberflächliche Behandlung. – Der Theologe G. HELLEMO diskutiert in dem Aufsatz *Baptism – The Divine Touch* (101–113) die göttliche Intervention in der christlichen Taufe. Der Verf. zeigt den Taufritus als ein Wunder, bei dem Gott versteckt handelt. H. betrachtet das Kuppelmosaik mit der Taufszene im Baptisterium der Orthodoxen in Ravenna (das

---

Henck bietet keine lange Diskussion über Santa Constanza, aber er gibt einen Hinweis, der zu der Bestätigung des Patronats von Constantius II. führen könnte: „Moreover, evidence exists to suggest that Constantius built the mausoleum of Santa Constanza: it too, like the apse of St. Peter's, was decorated with a mosaic depicting the *traditio legis*“ (283), in Anm. 28 verweist er auf R. KRAUTHEIMER, A Note on the Inscription in the Apse of Old St. Peter's. *DOP* 41 (1987) 317–320.

[3] Diese Theorie wurde von Th. Mathews in seinem Buch „The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art.“ Revised and expanded edition. Princeton 1999, 7. Kapitel „The Intimate Icon“ (177–190) entwickelt. Verwiesen sei auf J. G. DECKERS, Rezension Th. Mathews, *BZ* 94 (2001) 736–741, wo vorwiegend das 7. Kapitel besprochen wird; die Kritikführung und die Argumentation unterscheidet sich grundsätzlich von denen des vorliegenden Aufsatzes.

[4] Sollte das Letztere der Fall sein, wie der Aufsatz vermuten lässt, wäre zu erwarten gewesen, dass die grundlegenden Werke über die Entstehung der christlichen Ikone erwähnt werden. Verwiesen sei dazu auf H. BELTING, Bild und Kult. München 1990, wo die ältere Literatur zusammengefasst ist; ders., Das echte Bild. München 2005.

[5] E. KITZINGER, On Some Icons of the Seventh Century, in: W. E. KLEINBAUER (Hrsg.), The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies by Ernst Kitzinger. Indiana University Press 1976, 244–245; BELTING, Bild 153.

ursprüngliche Aussehen nach der Rekonstruktion von Wisskirchen[6]) im Zusammenhang mit dem Taufritus, der unter der Kuppel stattfand. In der ikonographisch einzigartigen Taufszene im Baptisterium der Orthodoxen repräsentiere Johannes d. T. Christus selbst, indem er das christliche *insigne par excellence* – das Gemmenkreuz – in der Hand hält, während er ihn tauft.[7] – Die heutige Stadt Split bietet uns ein sehr gut erhaltenes Beispiel der Transformation eines kaiserlichen Palastes (nämlich jenes des Diokletian) in eine mittelalterliche Stadt. T. Marasović widmet seinen Beitrag *The Transformation of Diocletian's Palace in the City of Split as a Chronological Question* (115–129) dem Hauptproblem dieses Ereignisses, der Datierung der Transformation.[8] Er schlägt die Mitte des 7. Jh. (um 641) vor, eine Datierung, die durch zwei historische Quellen belegt ist. Die Analyse der frühesten Beispiele mittelalterlicher Skulptur und Architektur untermauern diese Datierung. – C. Bertellis Untersuchung *Un dittico „Longobardo"* (131–138) präsentiert die wenig bekannte Innenseite des Elfenbeindiptychons des Konsuls Boethius (Rom, 487), heute in Brescia. Sie trägt zwei Bilder (die Auferweckung des Lazarus und die Büsten der Heiligen Hieronymus, Augustinus und Gregorius) und eine Beschriftung. Der Text, zum ersten Mal im vorliegenden Beitrag komplett publiziert, ist ein Bittgebet, das die drei dargestellten katholischen Bischöfe und eine Gruppe von Gläubigen germanischen Ursprungs, vermutlich Langobarden, Gott empfiehlt. Die Anwesenheit des hl. Augustinus unter den drei abgebildeten Heiligen spreche für eine Entstehung der Innendekoration des Diptychons im Zusammenhang mit der Übertragung der Reliquien dieses Heiligen nach Pavia (zwischen 718 und 721). – V. Pace unternimmt in seinem Beitrag *Immagini sacre a Roma fra VI e VII secolo. In margine al problema „Roma e Bisanzio"* (139–156) eine erneute Analyse der Beziehungen Roms mit „Byzanz", um zu zeigen, dass man – wenigstens für das 6. und den Anfang des 7. Jh. – nicht von einer Hegemonie der konstantinopolitanischen Bildpolitik über Rom sprechen kann.

Die zweite Gruppe von Aufsätzen unter dem Sammeltitel *Byzantine and Coptic Art* wird vom Beitrag von G. Åkerström-Hougen *„When you behold these men, you see the whole year". A Study of Byzantine Pictorial Calendars, an Embryo of a Corpus* (159–174) eingeleitet. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bilden das Fußbodenmosaik eines Hauses in Argos aus dem 6. Jh. und der Codex Vat. gr. 1291, der auf einem Text des

[6] R. Wisskirchen, Zum Medaillon im Kuppelmosaik des Orthodoxenbaptisteriums. *JbAC* 36 (1993) 164–170.

[7] Der Autor übersieht sehr wichtige Elemente, die für die Deutung des Bildes ausschlaggebend sind: 1. er deutet nicht die verhüllte linke Hand von Johannes, die das Kreuz trägt; 2. er betrachtet das Bild losgelöst vom gesamten Bildprogramm des Baptisteriums; 3. er verzichtet auf Vergleich mit dem Arianerbaptisterium in Ravenna, wo ein gemmenbesetztes Kreuz sich auf dem Thron befindet, der Ziel der Apostelhuldigung ist. Verwiesen sei auf den Aufsatz von Wisskirchen a.O., der im Gegensatz zu dem Aufsatz Hellemos nach allen Regeln einer kunsthistorischen Abhandlung aufgebaut ist und dementsprechend begründete annehmbare Ergebnisse vorweist; dort auch weitere Literatur zu dem Thema.

[8] In der wissenschaftlichen Literatur wird dieses Ereignis entweder im 7. Jh., gleich nach der Zerstörung von Salona, oder ein oder mehrere Jahrhunderte später angesetzt. Obwohl der Verf. selbst die große Anzahl der Publikationen, die sich mit dem Problem beschäftigen, hervorhebt, führt er keine entsprechende Literatur an.

3. oder 4. Jh. basiert. Diese beiden Beispiele gehören nach der Verf. einer Periode an, in der eine entscheidende Änderung stattfand: Der alte Kalender verlasse die Stadt Rom und verbreite sich in den ländlichen Gegenden Griechenlands, was schließlich in einem neuen Kalender resultiert habe – dem byzantinischen, der nach einer Lücke von 500 Jahren erschienen sei.[9] – Der Beitrag von B. KIILERICH *Likeness and Icon: The Imperial Couples in Hagia Sophia* (175–203) ist eine erneute komplexe Analyse der Apokombien-Mosaiken an der Ostwand der Südempore der Hagia Sophia in Konstantinopel. Den Schwerpunkt der Untersuchung bildet das Problem der Porträthaftigkeit: Das visuelle Porträt kaiserlicher Figuren entspricht der zeitgenössischen verbalen Beschreibung. Der einzige Punkt, wo der vorliegende Beitrag sich von der schon vorhandenen Literatur[10] unterscheidet, bezieht sich auf das Problem der ausgetauschten Köpfe des früheren Mosaiks. Die Verf. glaubt, dass nur das Gesicht des Kaisers ausgetauscht wurde, die Köpfe Zoes und Christi seien ursprünglich, die fehlenden *tesserae* und die Wiederanpassung der beiden Physiognomien seien nach 1453 zu datieren. – Die überzeugend untermauerte Hauptthese von P. J. NORDHAGEN in seinem Aufsatz *Iconoclasm: Rupture or Interlude? A Reassessment of the Evidence* (205–215) betrachtet den Ikonoklasmus weder als einen Bruch im Bereich der byzantinischen Kunst noch als einen „Neubeginn“. Nach seinem Ende wurde die Verwendung von Bildern wieder aufgenommen, gemäß der etablierten Prozedur, und entwickelte sich weiter in Übereinstimmung mit Prinzipien, die während der vorikonoklastischen Zeit formuliert wurden. – L. TÖRÖK wählt als Thema seines Aufsatzes *Thirty-four Years after „Leda Christiana“. Misery and Splendour of the First Century of Coptic Art History* (217–251), wobei er die Gelegenheit findet, die epochemachende Rolle des Aufsatzes von H. TORP, „Leda Christiana“, *ActaAArtHist* 4 (1969) 101–112 für die Entwicklung der Erforschung der ägyptischen spätantiken Kunst zu preisen. Seine Wertschätzung für den 12-seitigen Aufsatz TORPS geht dahin, dass er die Forschungsgeschichte in zwei große Perioden unterteilen möchte – die Zeit vor und die Zeit nach dem Aufsatz TORPS. Die Forschungen von TORP haben in der Tat den Weg für die Interpretation der ägyptischen spätantiken Kunst geöffnet, die sie nicht mehr von der restlichen zeitgenössischen mediterranen Welt trennt.

[9] Das Problem besteht vor allem darin, dass es zu wenig erhaltene Beispiele gibt, um fundierte Aussagen treffen zu können. Die Verf. betont die „byzantinische“ Ikonographie der vorgestellten Kalender, weil sie landwirtschaftliche Szenen zeigen; aber es ist offensichtlich, dass sie alle ihre Motive aus der römisch-spätantiken Kunst entlehnt haben. Sie sieht die „byzantinischen“ Kalender als direkte Erben der „östlichen“. Man darf aber die Tatsache nicht übersehen, die sie ganz am Rande erwähnt, dass es auch im Westen Bildkalender gibt, die landwirtschaftliche Arbeiten zeigen. Der Wandkalender der ersten Hälfte des 4. Jh., der unterhalb der Basilika Santa Maria Maggiore in Rom entdeckt wurde und landwirtschaftliche Szenen zeigt, ist ein sehr wichtiges Beispiel und darf bei einer solchen Untersuchung nicht fehlen; s. F. MAGI, Il calendario dipinto sotto Santa Maria Maggiore, in: Atti della Pontificia accademia romana di archeologia III, Memorie XI, I (1972).

[10] Die Problematik und die Literaturangaben bezüglich der Apokombien-Mosaiken sind von M. RESTLE, *RbK* IV (1990) 659–665, 667–668 s.v. Konstantinopel zusammengefasst.

Der letzte Abschnitt des Bandes steht unter dem Thema *Late Medieval Art and its Aftermaths*. X. Muratova macht sich Gedanken über *Il tema della Creazione nell'arte e nel pensiero tra l'XI e il XIII secolo: indagini sull'iconografia del Creatore dopo lo Scisma* (255–274). Die Auswahl der ikonographischen Typen (die frühchristlichen Typen Christus-Logos und Christus-Pantokrator in der westlichen Kunst; die Hand Gottes in der byzantinischen Kunst; die Adaptation des ikonographischen Typus des Alten der Tage in der byzantinischen Kunst) wird von der Verf. als Visualisierung der dogmatischen Differenzen zwischen den beiden Kirchen nach dem Schisma (1054) betrachtet. – L. Berczelly beschäftigt sich mit *The Tomb of a Prelate from the Crusader Period in Jaffa and Five Fragments of an Opisthographic Marble Slab in the Ustinow Collection in Oslo* (275–288). – E. Skaug orientiert über *Niccolò di Tommaso of Florence, St Bridget of Sweden's First Painter* (289–321). – E. B. Smith macht aufmerksam auf *An American in Medieval Paris. The Impact of Europe on Early American Collectors of Medieval Art* (323–344).

Der gesamte Band ist eine bunte Mischung von Aufsätzen, von denen leider nur wenige neue weiterführende Erkenntnisse anbieten.

Galina Fingarova

Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique, III. Chapîtres XVII–XXI. Texte critique, traduction, et notes par †Jean-Claude Guy, s.j. (*Sources chrétiennes* 498). Paris, Les Éditions du Cerf 2005. 471 S. ISBN 2-204-07957-X.

Jean-Claude Guy legte vor mehr als vierzig Jahren eine umfassende Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung der Apophthegmata patrum und des Verhältnisses der verschiedenen Fassungen zueinander vor (Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata patrum [*Subsidia Hagiographica* 36]. Brüssel 1962, ²1984 mit Ergänzungen). Diese Studie ist die Grundlage, auf der Guy die Edition der systematischen, nach 21 Themen geordneten Sammlung der Vätersprüche erstellte. Die Drucklegung war ihm nicht mehr möglich. Die schwierige Aufgabe, das Manuskript der Edition zu überarbeiten und für den Druck endgültig vorzubereiten, übernahmen nacheinander verschiedene Gelehrte (B. Flusin, M.-A. Calvet, B. Meunier). Der abschließende 3. Band mit den Kapiteln XVII–XXI enthält kein Vorwort, es ist jedoch anzunehmen, daß die postume Edition wiederum von Bernard Meunier betreut wurde. (Zum ersten 1993 erschienenen, von B. Flusin betreuten Band siehe meinen Artikel Probleme der Texterstellung der Apophthegmata Patrum. *JÖB* 46 [1996] 25–43. Der zweite, 2003 erschienene Band, wurde der Redaktion des *JÖB* nicht zur Rezension geschickt).

Die Kapitel XVII–XX sind den Themen Nächstenliebe, Hellseher, Wunderwirker und tugendhafter Lebenswandel gewidmet; Kapitel XXI besteht aus 66 ganz kurzen Aussprüchen zu verschiedenen Themen. Wie auch in den vorhergehenden Kapiteln handelt es sich (mit Ausnahme von Kap. XXI) um die Zusammenstellung von Aussprüchen und kurzen Erzählungen. Gegen Ende der jeweiligen Kapitel häuft sich die Zahl der längeren Erzählungen, die mitunter den Umfang einer Kurzgeschichte annehmen. Die Anordnung innerhalb der Kapitel scheint hierbei die historische Ent-

wicklung der Sammlung widerzuspiegeln: Die anfangs tatsächlich kurzen Aussprüche wurden um immer längere Erzählungen erweitert.

Die wichtigste Handschrift stammt aus dem 9. Jahrhundert. Ebenso wie in den vorhergehenden Bänden wurde für die Texterstellung der letzten 5 Kapitel auch die lateinische Übersetzung herangezogen. Zurecht wurde ihr aber ab Band 2 nicht mehr die dominierende Stellung selbst gegenüber den besten griechischen Überlieferungsträgern eingeräumt wie noch in Band 1 (vgl. dazu auch meine Kritik in Probleme der Texterstellung).

Einige wenige Bemerkungen zum griechischen Text: Bedauerlicherweise sind nicht wenige Versehen bezüglich der Akzentuierung sowie einige Verschreibungen stehengeblieben. Es sollte heißen: βλαβῇ (nicht βλάβῃ XVII 25, 4), παραινέσας (nicht παραίνεσας XVIII 14, 49), πορνεία (nicht πόρνεια XVIII 17, 2), πιστὰς (nicht πίστας XVIII 46, 6), παθὼν (nicht παθῶν 46, 7), μεταλαβούσας (nicht -λαβοῦσας XVIII 46, 32), βιωσάσας (nicht βιώσασας XVIII 49, 61), ebenso γεναμένας (ibid. 117), αἴτησον (nicht αἰτῆσον ibid. 146), γενόμεναι (nicht γενομέναι ibid. 165). Falscher Spiritus steht bei Ἡσαΐου (XVIII 26, 88), ὁ (XVIII 39, 4). In XVIII 19, 2 fehlt das Trema bei Θηβαΐδος. Itazistische Verschreibungen: XVIII 42, 25 κρείττονι (nicht ω); wohl ἤρεσκεν anstelle von ἤρησκεν (XVIII 49, 162). ἐξιλάσασθαι ist mit einfachem σ zu schreiben (XVIII 49, 220). Anstelle der mir unbekannten Form λυπῆναι (XVIII 32, 19) muß es λυπῆσαι heißen (das im App. als Variante angeführt wird!); entsprechendes gilt für † βοηθῆναι (XVIII 49, 172). Ebensowenig bekannt ist mir die Form ἀποπνεύων (XVIII 43, 10); da im Apparat aber die geläufige Form ἀποπνέων angeführt wird, handelt es sich wohl um eine bewußte Entscheidung des Herausgebers. In XVIII 10, 2 würde ich eher ἑστήκεισαν als ἑστήκησαν schreiben, da die Form als Vergangenheitsstufe zu „stehen" aufzufassen ist und daher formal eine Plusquamperfektendung hat. In XVIII 29, 7 handelt es sich um eine Imperfektform (εὐφήμουν, nicht εὐφημοῦν); ebenso in XVIII 43, 2 (ἐκίνουν, nicht ἐκινοῦν) und 45, 47 (ἐσκόπουν, nicht ἐσκοποῦν).— Dies alles sind aber Kleinigkeiten, die hier nur um der Vollständigkeit willen und zur Verbesserung des Textes angemerkt seien.

Zum besseren Verständnis von Apophthegma XVIII 22 (insbesondere zum Verhalten des Hirsches) wäre ein Verweis auf das entsprechende Kapitel des Physiologus (erster Teil von Kap. 4 der Redactio Ps.-Basiliana, Sbordone 267) förderlich.

Ein umfassendes (wenn auch nicht vollständiges) Wortverzeichnis zu allen drei Bänden schließt die Publikation ab. All denjenigen, die sich um die Herausgabe des von Jean-Claude Guy vorbereiteten Manuskripts verdient gemacht haben, ist zum erfolgreichen Abschluß des Unternehmens zu gratulieren. Es liegt nunmehr ein brauchbarer Text dieses so viel gelesenen Werkes vor, der die Grundlage für weiterführende Studien bilden wird. Es bleibt zu wünschen, daß auch die alphabetische Sammlung in absehbarer Zeit kritisch ediert wird.

Martin Hinterberger

Nicolas Oikonomides, Society, Culture and Politics in Byzantium. Edited by Elizabeth Zachariadou (*Variorum Collected Studies Series* CS 824). Aldershot, Ashgate 2005. XII, 356 S. ISBN 0-86078-937-3.

Nikolaos Oikonomides gehört zu den wenigen Forschern, deren Oeuvre in vier Variorum Reprint-Bänden zugänglich ist. In der vorliegenden, mit einem Vorwort von Paul Magdalino versehenen Sammlung sind 28 Studien zu den Themenkreisen „Sprache und Literarisierung“[1], „Kunst und politische Geschichte“[2], „Byzanz nach 1204“[3] und „Athos und die Kirche“[4] vereint. Magdalino lobt die konzise Form der Arbeiten, die oft Mini-Synthesen darstellen – wer dem Vortragenden Oikonomides begegnete, schätzte die Prägnanz seiner Ausführungen.

Aufgrund der Fülle und Breite der Arbeitsbereiche des Forschers kann nur partiell auf einzelne Beiträge eingegangen werden. Die in der Reihe üblichen Ergänzungen und Hinweise konnten aufgrund des tragisch frühen Todes Oikonomides' in diesem Fall nicht vorgenommen werden.

II. Nach dem Tod Kaiser Manuels I. und wahrscheinlich bedingt durch die Machtübernahme durch Andronikos musste Theodoros Matzukes seinen Posten am Hof – er war Sekretär des Kaisers – räumen und trat in ein Kloster ein, das mit seiner Familie zu verbinden ist. Möglicherweise handelt es sich dabei um eine Stiftung. Das Kloster ist an der östlichen Propontis in der Metropolis Chalkedon zu lokalisieren und in einer lateinischen Quelle des 13. Jahrhunderts belegt. In lateinischen Akten aus dem Jahr 1220 wird ein Kloster erwähnt, das mit „Massuki“ bezeichnet wird und sehr an die

[1] I. L'«unilinguisme» officiel de Constantinople byzantine (VIIe–XIIe s.); II. Ματζουκίνα Ματζουκάτος in Ptochoprodromos; III. Mount Athos: levels of literacy; IV. Literacy in thirteenth-century Byzantium: an example from Western Asia Minor; V. Byzance: à propos d'alphabétisation; VI. Η εγγραμματωσύνη τών Κρητικών γύρω στο 1200.

[2] VII. Some remarks on the apse mosaic of St. Sophia; VIII. Η στολή του επάρχου κι ο Σκυλίτζης της Μαδρίτης; IX. La couronne dite de Constantin Monomaque; X. Η αυτοκράτειρα Αγία Σοφία; XI. The significance of some imperial monumental portraits of the X and XI centuries; XII. Pictorial propaganda in XIIth c. Constantinople; XIII. The holy icon as an asset; XIV. An imperial Byzantine casket and its fate at a humanist's hands.

[3] XV. La rinascita delle istituzioni bizantine dopo il 1204; XVI. A propos des armées des premiers Paléologues et des compagnies de soldats; XVII. Byzantium between East and West (XIII–XV cent.); XVIII. The Byzantine overlord of Genoese possessions in Romania; XIX. The Turks in Europe (1305–13) and the Serbs in Asia Minor (1313); XX. From soldiers of fortune to Gazi warriors: the Tzympe affair; XXI. Pour une typologie des villes "séparées" sous les Paléologues; XXII. Andronic II Paléologue et la ville de Kroia; XXIII Byzantine diplomacy, A.D. 1204–1453: means and ends.

[4] XXIV. Το μερίδιο των μοναστηριών στην αγορά της τουρκοκρατούμενης Θεσσαλονίκης (1400); XXV. Patronage in Palaiologan Mt Athos; XXVI. Le temps des faux; XXVII. Αγροτικό περίσσευμα και ο ρόλος του κράτους γύρω στο 1300; XXVIII. Réflexions sur le monocondyle épiscopal du 16e s.

byzantinische Namensform Matzukes erinnert.[5] Nicht erwähnt wird dieser Bezug im Kommentar zu den Briefen des Michael Choniates.[6] Michael lobt die lokale Umgebung des Matzukes in Brief 30, was sich mit dem realen Aufenthaltsort des Adressaten decken kann.[7]

VIII. Oikonomides argumentiert in dieser Arbeit zum sogenannten Skylitzes Matritensis, dass die Darstellung des Eparchen nur von Personen in Konstantinopel stammen könne, da der Eparch nach Oikonomides in seinen charakteristischen Kleidern abgebildet sei und diese nur den Einwohnern der Stadt sichtbar gewesen seien. Ergänzend dazu jetzt B. Tsamakda, Η απεικόνιση των Βυζαντινών ναών στον Σκυλίτζη της Μαδρίτης, in: Δέκατο έβδομο συμπόσιο βυζαντινής και μεταβυζαντινής αρχαιολογίας και τέχνης. Athen 1997, 72–74 und ihre gedruckte Dissertation „The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid" (Leiden 2002) – mittlerweile ist es *communis opinio*, dass die Handschrift zwar byzantinisch beeinflusst ist bzw. eine byzantinische Vorlage hatte, der Entstehungsort aber Unteritalien ist.

XII. In dieser Studie geht Oikonomides auf die Möglichkeiten der Repräsentation der aristokratischen Schicht in Konstantinopel ein und führt dies exemplarisch an einem Gedicht aus dem *Marcianus graecus* 524 vor. Darin stellt sich der *megas hetaireiarches* Georgios Palaiologos als Stifter eines Klosters vor; zudem werden die bildlichen Darstellungen des Kaisers in dieser Stiftung erläutert, durch die der Auftraggeber versucht, seine genealogische Nähe zur Kaiserfamilie hervorzustreichen. Palaiologos dürfte wahrscheinlich auch eine Kunstsammlung besessen haben, wie ein Epigramm des Konstantinos Manasses erahnen lässt.[8] Eindeutig um Sammlertätigkeit handelt es sich bei Michael Psellos, der Ikonen nicht ihres Wertes wegen, sondern aufgrund ihres künstlerischen Gehalts sammelte (mitunter sogar raubte) (XIII: 36).

Oikonomides hat nicht nur ein sehr umfangreiches Werk hinterlassen, viele seiner Arbeiten sind auch Ideenspender für zukünftige Fragestellungen, und so werden sie noch lange über seinen Tod hinauswirken.

Michael Grünbart

[5] R. Janin, Les églises et les monastères des grands centres Byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique) (*La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin* 1,2). Paris 1975, 60 (dort wird allerdings die Michael Choniates-Stelle nicht angeführt).

[6] Ph. Kolovou, Μιχαὴλ Χωνιάτης. Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του. Τὸ corpus τῶν ἐπιστολῶν (*Πονήματα, Συμβολές στὴν ἔρευνα τῆς ἑλληνικῆς καὶ λατινικῆς γραμματείας* 2). Athen 1999, 156–158; Michaelis Choniatae epistulae rec. F. Kolovou (*CFHB* XXXV). Berlin – New York 2001.

[7] Vgl. A. Rhoby, Miscellanea zu den Briefen des Michael Choniates. *JÖB* 55 (2005) 209–220, 213, wo diese Beziehung nicht hergestellt wird.

[8] O. Lampsidis, Die Entblößung der Muse Kalliope in einem byzantinischen Epigramm. *JÖB* 47 (1997) 107–110.

Byzance et les reliques du Christ, édité par Jannic Durand et Bernard Flusin (*Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies* 17). Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance 2004. 258 S. m. zahlr. Illustrationen, teils in Farbe. ISBN 2-9519198-5-9.

Der Band versammelt dreizehn Beiträge, die größtenteils im Rahmen der *table ronde „Les reliques de la Passion"* beim *XX*[e] *Congrès international des études byzantines* in Paris (2001) präsentiert wurden. Die im selben Jahr im Louvre gezeigte Ausstellung *„Le trésor de la Sainte-Chapelle"* rückte die historischen Verbindungen zwischen Byzanz und Frankreich in den Blickpunkt – konkret den um 1240 unter König Ludwig IX. erfolgten Transfer der ranghöchsten byzantinischen Reliquien aus der kaiserlichen Pharos-Kapelle nach Paris, in die dafür eigens erbaute Sainte-Chapelle. Diese Umstände sowie die Geschichte der beteiligten Reliquien gaben auch den Anstoß zu der *table ronde* (J. Durand / B. Flusin, *Avant-propos*). Das bemerkenswerte Buch bereichert die Forschung um weit mehr, als sein Titel zunächst erahnen lässt. Seine Lektüre lohnt sich für an Byzanz wie generell am Reliquienwesen interessierte Leser gleichermaßen: Es birgt, außer zu den mit Christus assoziierten Reliquien in Konstantinopel und an vielen anderen Orten, gleichfalls Interessantes zu anderen Reliquien und zur Geschichte ihrer Verehrung bis in die Neuzeit. Ein detaillierter Index begünstigt die Benutzung des Buches als Referenzwerk.

Einer Einleitung von C. Mango (11–14) folgt der Beitrag von P. Magdalino, *L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII*[e]*/VIII*[e]*–XIII*[e] *siècles)* (15–30). Die Studie beinhaltet eine überaus nützliche kritische Synthese der inzwischen recht umfangreichen Forschungsliteratur zur Pharos-Kirche bis zur lateinischen Eroberung Konstantinopels. Dabei präsentiert M., nicht zuletzt unter Neubewertung der mittelalterlichen Quellen, eigene Überlegungen und plausible Argumente. Als „église palatine par excellence" (19) hatte der Bau mit dem Schatz der Reliquien von Christi Leiden und Tod eine zentrale Bedeutung für das religiöse Leben am Kaiserhof. Genau in diesem Zusammenhang beurteilt M. Zeit und Umstände der Stiftung, die aufgrund der Quellenlage bekanntlich nicht zu benennen sind. M. assoziiert die Entstehung des Ursprungsbaus mit der sich im spätantiken Konstantinopel manifestierenden Verehrung der Passionsreliquien. Auch aufgrund ihrer Lage in einem Bereich des Großen Palastes, der im 6./7. Jh. entstand, hält M. die Erbauung der Kapelle als Folge des sechsten Ökumenischen Konzils (680/81) für möglich. Mit der dortigen Betonung der Sterblichkeit Christi wurden die Grundlagen für den Kult um die Passionsreliquien gelegt, der nachweislich auch während des Ikonoklasmus bei den Herrschern höchst populär blieb. Deshalb erwägt M. gleichfalls eine Gründung des Baus erst durch den ikonoklastischen Kaiser Konstantin V., in dessen Regierungszeit die Kapelle erstmals genannt wird (769). Bis zum Ende der militärischen Expansion von Byzanz in der ersten Hälfte des 11. Jhs. blieb die Pharos-Kirche in der Hauptstadt das wichtigste (wenngleich nicht das einzige) Depot für Herrenreliquien, die „devenaient ainsi les symboles, voire la réalité, de la restauration de l'Empire" (23). Anhand einschlägiger Textquellen demonstriert M., dass die Passionsreliquien das Selbstverständnis Konstantinopels als 'Neues Jerusalem' zur Zeit der Kreuzzüge spiegeln und wie diese Idee der christlichen Welt vermittelt wird. Nachdem im 12. Jh. der Blachernenpalast zur bevorzugten Residenz der Kaiser geworden war, habe sich die Pharos-

Kirche mehr und mehr zu einem öffentlichen Kultort gewandelt, an dem, außer den Herrenreliquien, auch eine wundertätige Marienikone verehrt wurde.

Der Geschichte des Kultes um die Kreuzreliquie in Konstantinopel und seinen imperialen Assoziationen bis in die Zeit der Kreuzzüge ist, anhand einer wertvollen Zusammenschau aller wichtigen Text- und Bildquellen, der Beitrag von H. A. Klein, *Constantine, Helena, and the Cult of the True Cross in Constantinople* (31–59) gewidmet. K. beweist die vergleichsweise späte Entstehung des liturgischen Kultes in der byzantinischen Hauptstadt erst im 7. Jh., rekonstruiert die Geschichte der verschiedenen Festtage, an denen die Kreuzreliquie sowohl bei Hof als auch öffentlich verehrt wurde, und beschreibt die jeweiligen liturgischen Abläufe. Teils vermisst man allerdings die Erwähnung älterer Forschungsbeiträge mit vergleichbaren Anliegen (beispielsweise bei der ausführlichen Auswertung des Zeremonienbuches die Aufsätze von H. G. Thümmel, Kreuze, Reliquien und Bilder im Zeremonienbuch des Konstantinos Porphyrogennetos. *BF* 18 [1992] 119–126 und G. Galavaris, The Cross in the Book of Ceremonies by Constantine Porphyrogenitus, in: Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα. Athen 1994, 95–99). Zum Schluß referiert K. den originär byzantinischen Brauch, eine Kreuzreliquie auf Feldzügen mitzuführen. Die zuerst unter Kaiser Maurikios (582–602) nachweisbare, wesentlich auf der Interpretation des Kreuzes als Siegeszeichen seit konstantinischer Zeit basierende Praxis fand seit dem 11. Jh. auch im Westen Verbreitung.

B. Flusin, *Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix à Constantinople au XI*[e] *siècle d'après le* Dresdensis *A 104* (61–89) bietet die kritische Edition und französische Übersetzung von Passagen aus dem *Typikon* der Hagia Sophia nach der Version des Cod. A 104 der Sächsischen Landesbibliothek in Dresden (74–89). Kopiert in der 2. Hälfte des 11. Jhs., reflektiert der Text die Bräuche der Hagia Sophia rund hundert Jahre nach der Version von deren *Typikon* im Jerusalemer Cod. Stavrou 40 (ed. J. Mateos). Die Edition von F. betrifft die Ausführungen zu den liturgischen Riten vor und am Fest der Kreuzerhöhung (9.–14. September). F. beschreibt einleitend zunächst den Aufbau der einzelnen Gottesdienste. Es folgt eine Beschreibung der liturgischen Abläufe an den verschiedenen Festtagen, und zwar im Vergleich mit den Schilderungen in den älteren Quellen (ältere Version des *Typikon*; Zeremonienbuch). Gerade die Ausführungen des *Dresdensis* zu den Riten um die Kreuzreliquie und ihr Reliquiar sind diesen gegenüber häufig verändert bzw. neu.

Trotz der inzwischen recht umfangreichen Literatur zu Kreuzreliquien und -reliquiaren beschreibt und deutet J. Durand (*La relique impériale de la Vraie Croix d'après le* Typicon *de Sainte-Sophie et la relique de la Vraie Croix du trésor de Notre-Dame de Paris*, 91–105) einige grundlegende Phänomene zum ersten Mal, nämlich verschiedene Arten der Assemblage von Reliquienkreuzen und deren Befestigung im Reliquiar. Diese bislang kaum beachteten technischen Aspekte sind von zentraler Bedeutung, stehen sie doch in unmittelbarem Zusammenhang mit funktionalen Fragen. Ausgangspunkte der Untersuchung sind byzantinische Kreuzreliquien und -reliquiare, Textzeugnisse und bildliche Darstellungen. D. rekonstruiert das heute im Schatz von Notre-Dame in Paris konservierte Fragment des 'Wahren Kreuzes' als Teil eines riesigen Reliquienkreuzes. Dieses war aus mehreren Stücken zusammengesteckt (sog. „assemblage à 'mi-bois'", 100) und konnte für bestimmte Zwecke in seine Bestandteile zerlegt werden. D. argumentiert auf der Grundlage des technischen Befunds, dass dieses Kreuz wahrscheinlich identisch ist mit dem imperialen Reliquienkreuz aus dem

Zeremoniell der Kreuzerhöhung in der Hagia Sophia (gemäß ihrem *Typikon* nach dem Dresdener Codex, s. o.). Als Teil des Reliquienschatzes der Pharos-Kirche sei es 1241 in die Sainte-Chapelle gelangt.

Einem byzantinischen Kreuzreliquiar, das 1989 auf dem Athos einem bislang der Öffentlichkeit unbekannten Diebstahl zum Opfer fiel, ist der Beitrag von T. F. Mathews und E. P. Dandridge, *The Ruined Reliquary of the Holy Cross of the Great Lavra, Mt. Athos* (107–122) gewidmet. Von der Metallverkleidung und Dekoration des einst triptychonförmigen Reliquiars, das außer einem Reliquienkreuz mehrere kleine Behältnisse mit Heiligenreliquien beherbergte, sind nach dem Delikt lediglich stark beschädigte Fragmente aufgefunden worden. Dies ist auch deshalb beklagenswert, weil das Artefakt vor seiner weitgehenden Zerstörung kaum erforscht war und von seinem einstigen Aussehen nur wenige alte Fotografien zeugen. Eine kaiserliche Goldbulle aus dem Jahre 964 verweist auf Nikephoros Phokas als den Stifter zumindest der Kreuzreliquie, und die beiden Autoren suchen zu begünden, dass das einstige Triptychon-Reliquiar mitsamt seinem Dekor bereits im Zuge dieser kaiserlichen Stiftung in Konstantinopel entstanden sei. Mancher Leser wird vielleicht dennoch eher den Eindruck eines heterogenen Objekts gewinnen, das (möglicherweise erst einige Zeit nach dem 10. Jh.) Reliquien und Dekorelemente aus verschiedenen Kontexten vereinte. Der Artikel beklagt zu Recht den Verlust eines wichtigen Zeugnisses byzantinischen Kunsthandwerks und schließt mit der Forderung zeitgemäßer Sicherungssysteme für die wertvollen Sammlungen der Lavra. Angesichts deren alarmierenden Zustands (schwerer Insektenbefall der Manuskripte und Ikonen) appellieren die Autoren, die zur Rettung dringend erforderlichen und von Experten des New Yorker Metropolitan Museum bereits entworfenen konservatorischen Maßnahmen einzuleiten.

Einer der wichtigsten Reliquien der Pharos-Kapelle ist der Artikel von S. G. Engberg, *Romanos Lekapenos and the Mandilion of Edessa* (123–142) gewidmet (E. bevorzugt die von der Fachliteratur abweichende, aber in byzantinischen Quellen gleichfalls nachweisbare Schreibweise *Mandilion*, s. Anm. 1). Ziel der Untersuchung von E. ist nachzuweisen, dass das Tuch mit dem nicht von Menschenhand geschaffenen Abbild Christi nicht gleich zu Beginn in die Pharos-Kapelle gelangte, wo Besucher es erstmals im ausgehenden 11. Jh. bezeugen. Sie nimmt hingegen eine in der älteren Literatur bereits begegnende These wieder auf, das Mandylion sei zuerst in der von Romanos Lakapenos gestifteten Erlöserkapelle im Chalke-Tor platziert worden. Als ein wichtiges Argument führt E. an, dass deren Weihedatum gemäß dem *Prophetologion* auf denselben Tag fällt (16. August) wie die jährlich wiederkehrende Feier der triumphalen Translation des Mandylion von Edessa nach Konstantinopel im Jahre 943 unter Kaiser Romanos. Die Erlöserkapelle im Chalke-Tor sei von diesem folglich eigens zur Aufnahme des wertvollen Abbilds Christi geschaffen worden. Dies sei gezielt an einem symbolisch aufgeladenen Ort geschehen, wo ein prominentes Christusbild auf der Fassade die Eintretenden nicht nur an den legitimen Sieg der Ikonodulen erinnerte, sondern auch die spezielle Verbindung des Kaisers mit Gott verdeutlichte. Genau diesen Bedeutungskontext weist E. auch anhand der liturgischen Texte für den 16. August in *Prophetologion*-Manuskripten nach. Sie argumentiert auf der Basis der Quellen zur Translation des Mandylion plausibel, dass wahrscheinlich Konstantin VII. Porphyrogennetos das Tuch in die Pharos-Kapelle habe überführen lassen, um die militärischen Erfolge des Amtsvorgängers zu verschleiern, denen Konstantinopel den Erwerb der wertvollen Reliquie verdankte. Durch seinen Transfer in die Pharos-

Kapelle habe das Mandylion nicht nur, als eine von vielen Reliquien, seinen enormen Symbolwert eingebüßt, sondern seine ursprüngliche Assoziation mit Romanos sei zugunsten Konstantins mehr und mehr in Vergessenheit geraten.

Über die primären Anliegen der *table ronde* und ihrer Publikation hinaus weist der Beitrag von J. Wortley, *Relics of "the friends of Jesus" at Constantinople* (143–157), der vom Kult um die Reliquien einiger Christus besonders nahestehender Personen handelt. Auf dem Fundament der Quellen und der älteren, teils schwer greifbaren, Forschungsliteratur erfährt vor allem die ebenso komplexe wie komplizierte Geschichte der Täuferreliquien und ihrer Verehrung seit dem 4. Jh. eine ausführliche Würdigung.

Reliquien im imperialen Kontext widmet sich der Aufsatz von S. Lerou, *L'usage des reliques du Christ par les empereurs aux XIe et XIIe siècles: le Saint Bois et les Saintes Pierres* (159–182). Der größte Teil des Beitrages behandelt einige Kreuzreliquien und -reliquiare kaiserlicher Stiftung, wobei der Wert der Studie vor allem in der Analyse der bislang zu wenig gewürdigten Epigramme liegt, mit denen die Reliquien und ihre Behältnisse vielfach versehen wurden. Bezüglich der „heiligen Steine" konstatiert L. interessante Zusammenhänge zwischen zwei prominenten Exemplaren (Stein vom Grabe Christi; Stein, auf den Christus nach der Kreuzabnahme gelegt wurde) und zeitgenössischen devotionalen wie liturgischen Veränderungen infolge eines wachsenden Interesses an Christi Passion.

Eine vergleichende Untersuchung zu den jeweils wichtigsten Reliquien Konstantinopels bis zur Lateinerzeit und nach deren Ende leistete G. P. Majeska, *The relics of Constantinople after 1204* (183–190). Eine statistische Erhebung hinsichtlich der Frage, welche Reliquien bis 1204 in den Textquellen besonders häufig erwähnt werden, brachte den sicheren Nachweis, dass die mit Christi Leiden und Tod assoziierten Reliquien als die wertvollsten angesehen wurden (Dornenkrone, 'Wahres Kreuz', Kreuzesnägel etc.). Trotz der Plünderungen durch die Lateiner blieb auch das palaiologenzeitliche Konstantinopel ein wichtiges Ziel für Reliquienpilger. M. kann, besonders auf der Grundlage des Reiseberichts von Clavijo, die wichtige Feststellung treffen, dass auch noch nach 1261 vor allem Reliquien der Passion interessieren. Diese waren jedoch mehrheitlich (außer im Falle von teilbaren Reliquien) andere als vor 1204, was zeige, dass Konstantinopels Einwohner den Verlust ihrer bedeutendsten Reliquien akzeptierten.

I. Rapti, *Images du Christ, reliques des saints: un triptyque géorgien inédit* (191–222), publiziert erstmals ein im späten 17. Jh. im östlichen Georgien entstandenes Triptychonreliquiar in Privatbesitz. Das Artefakt hat insgesamt ein mittelalterliches Erscheinungsbild, jedoch zeigen die Darstellungen des Schiebedeckels über dem Reliquienkompartiment ('Schmerzensmann'; 'Mandylion') bestimmte Eigenarten, die R. vor dem Hintergrund der Bildtradition ausführlich würdigt. Nach Ansicht von R. handelt es sich bei dem Artefakt um eines mit liturgischer Bestimmung, „une sorte d'autel portatif ou d'*antimension*" (214). Man sollte in diesem Zusammenhang auch nach den praktischen Einsatzmöglichkeiten des Artefakts fragen, dessen Konstruktion durchaus verschiedene Präsentations- und damit Nutzungsarten anzubieten scheint.

Beispielen spätmittelalterlich-frühneuzeitlicher Reliquienverehrung im Mittelmeerraum und ihren byzantinischen Wurzeln widmet sich der Beitrag von M. Bacci, *Vera Croce, Vero Ritratto e Vera Misura: sugli archetipi Bizantini dei culti cristologici del medioevo occidentale* (223–238). So verfolgt B. die Reliquienverehrung in Konstantinopel bis in die osmanische Zeit hinein und deutet den ausgeprägten Reliquienkult im

genuesischen Pera vor dem Hintergrund der Konkurrenzsituation mit dem griechischen Konstantinopel. Den besonderen Reiz von B.'s Studie macht aus, dass sie den Blick auf Orte und ihre Reliquien lenkt, die bislang selten im Rampenlicht der internationalen Forschung standen. B. verfolgt beispielsweise die Geschichte einer Kreuzreliquie im Kloster Stavrovouni auf Zypern, die die wundersame Eigenschaft besaß, von selbst in der Luft zu schweben. Wie Zypern war auch die Insel Rhodos eine beliebte Station auf Pilgerfahrten ins Heilige Land und beherbergte ebenfalls einige bizarre, in Reiseberichten dokumentierte Reliquien. Gegen Ende kommt B. auf in der Toscana während der Renaissance gebräuchliche 'Maßbänder' aus bedrucktem Papier zu sprechen, denen man apotropäische Wirkung zuschrieb. Inspiriert von der sog. *crux mensuralis* in Konstantinopel waren sie abgestimmt auf die angebliche Körpergröße Christi. B. erklärt diese Praxis mit Blick auf die Bedeutung 'heiliger Maße' in verschiedenen Kontexten seit der Spätantike.

C. Billot, *Des reliques de la Passion dans le royaume de France* (239–248) zeigt in ihrem Beitrag, dass in Frankreich die Herrschaftslegitimation der Könige von der Zeit Ludwigs IX. bis zur Revolution wesentlich über den Besitz der Passionsreliquien aus Byzanz funktionierte. Anhand von Quellen aus verschiedenen Jahrhunderten belegt sie das Selbstverständnis des französischen Monarchen als der Erste unter allen christlichen Herrschern. Sie legt am Beispiel Norwegens im 13. und 14. Jh. dar, wie dieser Anspruch durch gezielte Reliquiendonationen von Frankreich auch nach außen propagiert wurde.

Das Buch wird sicher die ihm gebührende Beachtung finden, denn es bietet denen, die sich mit der Materie vertraut machen möchten, einen fundierten Einstieg an; Eingeweihten gewährt es viele neue Einsichten und Ausblicke.

Karin Krause

Ioannes G. Teleles [Τελέλης], Μετεωρολογικὰ φαινόμενα καὶ κλίμα στὸ Βυζάντιο. Τόμος Α′. Β′ (*Πονήματα* 5/1. 2). Athen, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς Γραμματείας 2004. XXXVI, 924 S. ISBN 960-404-046-4.

Klimaschwankungen und Klimawechsel, beispielsweise die nunmehr festzustellende Erwärmung der Erdatmosphäre, gehören zu den meistdiskutierten Themen unserer Tage; ihre gesellschaftlichen Auswirkungen sind ungemein groß, über die Ursachen gibt es unterschiedliche Ansichten, die Möglichkeiten eines direkten menschlichen Entgegenwirkens sind in aller Regel gering bis nicht vorhanden. Um die Phänomene der Gegenwart richtig zu verstehen und einzuordnen, ist eine Auseinandersetzung mit den Erscheinungen der Vergangenheit geboten, ein Anliegen, dem sich die Klimaforschung bereits seit geraumer Zeit widmet. Der zeitliche Schwerpunkt jener wissenschaftlichen Untersuchungen, die sich auf schriftliche Quellen stützen können (Historische Klimatologie), liegt auf dem zweiten nachchristlichen Jahrtausend, geographisch stehen vor allem Mittel-, Nord- und Westeuropa im Zentrum der Aufmerksamkeit. In diesem Raum ist die Existenz einer *Medieval Warm Period* etwa zwischen 1000 und 1200 ebenso nachgewiesen wie ein *Little Ice Age* zwischen 1500 und 1850; die dazwischenliegenden Jahrhunderte werden bis heute kontrovers diskutiert, groß ist die

Zahl jener, die den Beginn des *Little Ice Age* bereits im späten 13. Jahrhundert ansetzen. Der östliche Mittelmeerraum blieb in diesem Zusammenhang aber weitgehend unberücksichtigt, allenfalls wurden Phänomene anderer europäischer Regionen hierhin zu übertragen gesucht. Eine eigenständige Auseinandersetzung mit diesem geographischen Raum wurde lange nicht versucht, was mit der mangelnden Aufbereitung des entsprechenden Quellenmaterials ebenso zu erklären ist wie mit den diesen Texten zugrundeliegenden Sprachen Arabisch, Griechisch, Syrisch etc., die dem überwiegenden Teil der Klimatologen unbekannt sind.

Um einen Beitrag zum Schließen dieser bedeutenden Forschungslücke zu liefern und die klimarelevanten Aussagen in der mittelalterlichen griechischen Literatur herauszuarbeiten, wurde an der Universität von Ioannina von 1987 an das EEC-Projekt „The Reconstruction of past Mediterranean Climate in Historical Time" durchgeführt, unter der Leitung der Professoren Dionysios Metaxas und Evangelos Chrysos, aus dem auch die vorliegende Arbeit hervorgegangen ist. Diese wurde bereits 1995 vom dortigen Department of History and Archaeology als Doktorarbeit angenommen, vor ihrer Veröffentlichung aber noch grundlegend überarbeitet und erweitert.

T. beginnt seine Studie, deren Zielsetzung kurz gesagt in der Zusammenstellung und der systematischen Auswertung des relevanten, äußerst umfangreichen Quellenmaterials liegt, nach Vorwort, Abkürzungsverzeichnis und einem Literaturverzeichnis, das nach Quellen (XIII–XXIII) und Sekundärliteratur (XXIV–XXXVI) unterteilt ist, mit einem ausführlichen Teil A. Εισαγωγή (1–50). Hier wird eine Definition des Klimabegriffes aufgestellt, die Geschichte der Historischen Klimatologie als einer Unterdisziplin der Paläoklimatologie in der gebotenen Kürze präsentiert, um dann Erwägungen zur Methodik der Quellenauswertung anzustellen, einem schwierigen Unterfangen, handelt es sich doch um Schriften, die verschiedenen literarischen Gattungen angehören und einen, sagen wir, differenzierten Umgang mit dem Phänomen historischer Wahrheit und historisch getreuer Berichterstattung haben: ein byzantinischer Zeithistoriker wird beispielsweise einen Bericht über ein Unwetter häufig in einen anderen gesellschaftlichen Kontext stellen als ein Hagiograph, auch wenn beiden eine christliche Geschichtsdeutung gemeinsam ist. Die meteorologischen Quellennotizen sind häufig derart knapp gehalten, dass sie kaum weiterführende Interpretationen in Bezug auf einen grundsätzlichen Klimawandel erlauben, auch sind die Auswirkungen eines Klimawandels auf eine mittelalterliche Gesellschaft in vielen Fällen nur unvollkommen zu erfassen. Ein gesonderter Abschnitt stellt die wenigen, zumeist beiläufigen und kaum je systematisch erarbeiteten Aussagen zur historischen Klimatologie im östlichen Mittelmeerraum und im Nahen Osten zwischen dem 4. und 15. Jahrhundert zusammen, eine nützliche *Bibliographie raisonnée*, die veranschaulicht, wie groß die Lücke in der wissenschaftlichen Fachliteratur gewesen ist, die durch die vorliegende Studie geschlossen werden konnte (30–50). – Das nachfolgende Kapitel B. Οἱ Μετεωρολογικὲς μαρτυρίες τῶν Βυζαντινῶν ἀφηγηματικῶν πηγῶν nimmt den größten Raum innerhalb der Darstellung ein (51–710). Nach einem abermaligen Hinweis auf die mangelnden Vorarbeiten wird in einem eigenen Abschnitt die Auswahl der herangezogenen Quellen begründet, die sich den vier literarischen Gattungen der Zeitgeschichtsschreibung, der Kirchengeschichtsschreibung, der Chronistik und der Hagiographie zurechnen lassen. Texte anderer Gattungen, theologische Traktate, Briefe, aber auch Sachtexte, die auf Papyri überliefert sind, wurden nicht ausgewertet, da die hier zu erwartenden meteorologischen Beobachtungen den Aufwand der Bearbei-

tung kaum rechtfertigen; dies eine wohlbegründete und nachvollziehbare Verringerung der Materialbasis. Ebenso gerechtfertigt ist die Berücksichtigung von orientalischen Quellen, so diese einen Bezug zum Byzantinischen Reich haben und dergestalt eine Ergänzung oder Bestätigung der griechischen Schriften erlauben. Dass hierbei nur auf übersetztes Material zurückgegriffen werden konnte, ist nachvollziehbar, wenn auch bedauerlich. Nachfolgend werden dann, nach Jahrhunderten geordnet, 706 Zeugnisse klimatologischen oder meteorologischen Inhaltes dargeboten, die teils von einer, teils auch von mehreren Quellen überliefert wurden, insgesamt 1.083 Datensätze. Jeder Eintrag beinhaltet eine Datierung nach Jahr, gegebenenfalls auch nach Monaten oder Tagen, das klimatische Phänomen (Sturmflut, heftiger Regen, große Kälte, starke Vereisung etc.) wird ebenso herausgestellt wie die Region / Stadt, in der der Vorfall anzusiedeln ist. Dass hierbei teilweise kleinere Fehler aufgetreten sind (Herakleia am Pontos beispielsweise ist nicht das heutige Marmaraereğlisi an der thrakischen Küste der Propontis, Eintrag 442 und 690), ist angesichts des Materialreichtums, mit dem umgegangen werden musste, durchaus zu entschuldigen. Für den Benutzer angenehm ist der Umstand, dass T. auch den betreffenden Text seiner Darstellung beigegeben hat, was zwar zulasten des Umfangs ging, die Verwertbarkeit des Buches aber enorm erleichtert. Kurzanmerkungen unterschiedlicher Natur beenden die Einträge. – In dem sich anschließenden Kapitel C. Σύνθεση τῶν ἱστορικο-κλιματολογικῶν πληροφοριῶν (711–848) wird eine Analyse des Materials vorgenommen. Die Ursachen der in den Quellen beschriebenen Phänomene werden zu ergründen versucht, die geographischen und zeitlichen Angaben ausgewertet. Sprachliche und stilistische Untersuchungen sind ebenfalls notwendig, um ein Phänomen genau zu erfassen, dies insbesondere dann, wenn der Vorfall nicht vom Autor selbst beobachtet wurde, sondern lediglich in älteren und noch ausführlicheren Quellen Erwähnung gefunden hatte, die zu späteren Zeiten kompiliert worden sind. Hier ist natürlich nicht in jedem Fall eine befriedigende Klärung möglich. Grundsätzlich ist in den byzantinischen Texten das klimatische oder meteorologische Phänomen mit dem Wirken Gottes in Beziehung gesetzt, der Strafgedanke ist im Osten ebenso häufig anzutreffen wie in den Texten des mittelalterlichen Westens. Theologische Interpretationen sind darum auch wichtiger als konkrete Beschreibungen des zeitlich genauen Ausmaßes eines Ereignisses oder der konkreten Lebenssituation der Betroffenen; hier finden sich häufig nur knappe, generalisierte Bemerkungen. Verschiedene Diagramme und Schaubilder dienen der Veranschaulichung der gewonnenen *data*, besonders wertvoll erscheint uns eine nach Jahreszahlen gegliederte Tabelle, die die wesentlichen geographischen und klimatischen Aussagen der Quellen anschaulich vor Augen führt, auf den jeweiligen Datensatz im Abschnitt B. verweist und darum als erster Ratgeber für den interessierten Leser genutzt werden kann (796–829). Nach den Quellenzeugnissen hat es in Kleinasien zwischen 1000 und 1350 wiederholt Kälteperioden gegeben, in Thrakien und Makedonien aber zwischen 1250 und 1400. Trockenperioden waren in Kleinasien zwischen 500 und 600 häufig, zwischen 800 und 850 sowie zwischen 1000 und 1050. – Im letzten Hauptteil seines Buches D. Σύνθεση κλιματολογικῶν δεδομένων γιὰ μία ἱστορία τοῦ κλίματος τῆς Ἀνατολικῆς Μεσογείου καὶ τῆς Μέσης Ἀνατολῆς (300–1500 μ.Χ.) (849–69) versucht T. dann, die ob des besonderen Beobachtungswinkels der schriftlichen Quellen nur mit gewisser Vorsicht zu verwertenden Informationen mit jenen Erkenntnissen in Bezug zu setzen, die durch naturwissenschaftliche Methoden wie Pollenanalyse, Dendrochronologie etc. gewonnen werden konnten. Ungeachtet

aller Unvollkommenheit, die auch in diesen Forschungsansätzen anzutreffen ist (lückenlose Dokumentationen für den gesamten östlichen Mittelmeerraum existieren bislang nicht), ergibt sich das Bild, dass nach der relativen Trockenheit des 4. bis 7. Jahrhunderts die Periode zwischen dem 8. und 13. Jahrhundert kühler und feuchter gewesen ist, dies ungeachtet verschiedener kurzzeitiger Trockenintervalle. Auch im 14. und 15. Jahrhundert scheint der Niederschlag insgesamt betrachtet nicht allzu niedrig gewesen zu sein. Aus all dem folgt, dass die Ergebnisse klimatologischer Forschungen für Mittel-, Nord- oder Westeuropa nicht ohne weiteres auf den östlichen Mittelmeerraum übertragen werden können, dass in diesem geographischen Großraum vielmehr eigene, sich klar unterscheidende Klimaverhältnisse vorgeherrscht haben. – Dem Kapitel schließt sich eine knappe *Summary* in englischer Sprache an (870–75), bevor ein vierfach untergliederter Index – Εὑρετήρια, 1. Εὑρετήριο χωρίων (878–84), 2. Εὑρετήριο τόπων (885–90), 3. Εὑρετήριο μετεωρολογικῶν πληροφοριῶν (891–94), 4. Εὑρετήριο ὅρων (895–915), sowie Belegtafeln und ein Inhaltsverzeichnis (917–23) die Darstellung beschließen.

Mit der vorliegenden Studie ist das byzantinische Quellenmaterial nunmehr in einer trefflichen Form aufbereitet, allerdings steht die verwendete griechische Sprache ungeachtet ihres hohen Niveaus, das die Lektüre für Kenner zu einem Genuss macht, immer noch einer weiteren Verbreitung der gewonnenen Resultate im Wege; eine Übertragung des Buches in das Englische wird daher unvermeidbar sein, um die Klimaverhältnisse und meteorologischen Phänomene des mittelalterlichen östlichen Mittelmeerraumes wirklich einer weiteren Öffentlichkeit, ja schon der Mehrzahl der Klimatologen bewusst zu machen. Dass dieser Akt möglichst bald geschieht, ist der gelehrten und solide gearbeiteten Darstellung nur zu wünschen.

Andreas Külzer

Vincenzo Ruggieri, La Caria Bizantina: topografia, archeologia ed arte (Mylasa, Stratonikeia, Bargylia, Myndus, Halicarnassus). Con la collaborazione di Franco Giordano, Alessandra Acconci, Jeffrey Featherstone. Catanzaro, Rubbettino Editore 2005. 267 S. mit zahlreichen Abbildungen und Plänen. ISBN 88-498-1200-0.

Ruggieri ist einer der besten Kenner des byzantinischen Karien, wie auch ein Blick in die Bibliographie des Buches erkennen läßt. Er hat bei seinen zahlreichen Expeditionen seit nunmehr über 20 Jahren nicht nur alt bekannte Ruinen neu erforscht, sondern auch viele bisher unbekannte *sites* entdeckt. Sein vornehmliches Ziel waren dabei bewußt die gegenüber dem Landesinneren (stellvertretend genannt seien hier nur Roberts fundamentale Publikation über das karische Hochland[1] und die amerikanisch-türkischen Ausgrabungen in der karischen Metropolis Aphrodisias/Staurupolis[2]) an byzantinischen Denkmälern reicheren Küstenregionen. Die nördliche karische

[1] L. Robert et J. Robert, La Carie. Histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques II. Le plateau de Tabai et ses environs. Paris 1954.

[2] Bibliographie: www.nyu.edu/projects/aphrodisias/.

Küste ist durch die deutschen Forschungen in Milet[3] und im Latmos/Latros[4], die südlich anschließende Region von Milet bis Iasos und Bargylia durch italienische Forschungen erschlossen[5]. Die Küste von Bargylia bis Physkos/Marmaris mit dem zugehörigen Hinterland ist nun durch die vorliegende (vorläufig) abschließende Publikation und eine Reihe früherer Publikationen des Verf.s abgedeckt. Genannt seien hier v.a. die Forschungen im Golf von Syme[6] und in der Knidischen Halbinsel[7] sowie im Golf von Keramos[8]. Der Untertitel *„topografia, archeologia ed arte (Mylasa, Stratonikeia, Bargylia, Myndus, Halicarnassus)“* weist auf den Schwerpunkt des Buches hin, der in der mittleren karischen Küstenregion mit ihrem Hinterland liegt.

Vorangestellt wird den Detailstudien im Kapitel I „Città e sedi episcopali della Caria“ ein Überblick über die kirchliche Geographie der Provinz mit einer aktualisierten Liste der namentlich bekannten Bischöfe (S. 39–53). In dieser Liste fehlen für Aphrodisias Metropolit Leon[9], für Milet Erzbischof Johannes (11. Jh.)[10], der 1216 in den Patmos-Urkunden erwähnte Metropolit Manuel[11] sowie Symeon (1356)[12] und für Herakleia/Latmos Bischof Ignatios (987)[13]. In den Akten einer Synode, die 1216 in Ephesos stattfand, sind auch der schon erwähnte Metropolit Manuel von Milet und die Bischöfe Michael von Mylasa und Johannes von Alinda bezeugt[14].

Kapitel II (55–116) beginnt mit einer allgemeinen Betrachtung über die christliche Topographie und einer Übersicht über das Wegenetz im behandelten mittelkarischen Gebiet, wo auch die alten Prozessionsstraßen, anaolg zur *heiligen* Straße von Milet

---

[3] Bibliographie bis 1974: W. Real, Bibliographie der bisherigen Forschungen in Milet. *IstMitt* 25 (1975) 259–266; W. Müller-Wiener, Milet. *RbK* 6, Lieferung 43 (1999) 362–377.

[4] U. Peschlow, Latmos. *RbK* 5 (1995) 651–716; A. Peschlow-Bindokat unter Mitarbeit von U. Peschlow, Der Latmos. Eine unbekannte Gebirgslandschaft an der türkischen Westküste. Mainz 1996.

[5] Sinus Iasius I. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Classe di Lettere e Filosofia, Ser. III, Vol. XXIII, 3–4. Pisa 1993, 847–998; E. La Rocca, Archaeological Survey in the Territory of the Gulf of Mandalya. Results of the 1993–1997 Campaigns. *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 16/2 (1998 [1999]) 547–567.

[6] V. Ruggieri S.J., Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi. *OCP* 55 (1989) 75–100, 345–373.

[7] V. Ruggieri S.J., Tracce bizantine nella penisola di Cnido. *OCP* 52 (1986) 179–201.

[8] V. Ruggieri, Il golfo di Keramos: dal tardo-antico al medioevo bizantino. Catanzaro 2003.

[9] G. Zacos, Byzantine Lead Seals, compiled and edited by J. W. Nesbitt, II. Bern 1984, Nr. 554

[10] Claudia Sode, Byzantinische Bleisiegel in Berlin II (*Ποικίλα Βυζαντινά* 14). Bonn 1997, Nr. 367.

[11] Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου Β' – Δημοσίων λειτουργῶν, von M. Nystazopulu-Pelekidu. Athen 1980, Nr. 61.1.25.27; vgl. *MM* VI 153, Nr. 46.

[12] D. I. Polemis, An Unknown Metropolitan of Miletus. *REB* 29 (1971) 310; *PLP* 27056.

[13] *MM* IV 312; D. Stiernon, 2. Héraclée du Latmos. *DHGE* 24 (1993) 1407.

[14] E. Kurtz (Kurc), Tri sinodal'nych gramoty mitropolita Efesskago Nikolaja Mesarita. *VV* 12 (1905) 103f.

nach Didyma (byz. Hieron) noch bestanden, so von Mylasa nach Labraunda und zum Sinyri Heiligtum, von Bargylia nach Kindya und von Stratonikeia nach Lagina und Panamara. In den alten Tempeln wurden Kirchen eingebaut. Es folgt (ab S. 63) ein Katalog über einzelne byzantinische Ruinenstätten dieser Region: Bargylia, Kindya, Meşelik Köyü, Güvercinlik, Salih Adası, Sıralık, Side, Gündoğan, Yalıkavak, Kamp Yeri, Kara Adası, Yalı Cuma, Bağla, Myndus, Kadıkalesi, Islamhaneleri, Strobilos, Mylasa, Kafaca Köyü, Narhisar, Euromos, Çiftlik, Kasossos, Sinuri (besser nach der eindeutigen griech. Schreibung Sinyri), Stratonikeia, Bağyaka (Panamara), Lagina, Kurbet Köyü (Koraza), Labraunda.

Kapitel III (117–198) behandelt die Nordküste der Halbinsel von Halikarnassos in byzantinischer Zeit mit den Ruinenstätten von Torba (früher Durvanda und vielleicht mit Thryanda bei Stephanos von Byzanz identisch, bei dem es als *polis Lykias* überliefert ist), Gölköy (= Karyanda?), Küçük Tavşan Adası (von Verf. hier mit der Insel im Golf von Türkbükü identifiziert, die sonst Badem Adası oder Payam Adası [so in der Türkei-Karte 1:200.000] heißt), (Büyük) Tavşan Adası und Monastır Dağ. In diesem Küstenabschnitt ist nach einer neuen Untersuchung[15] wahrscheinlich auf dem Güvercinlik Tepesi bei Güvercinlik die antike Stadt Karyanda zu suchen.

Kapitel IV (199–226) ist Mylasa und der Vita der Eusebia mit dem Beinamen Xena (abzuleiten von *xeniteia* = *peregrinatio*) gewidmet. Verf. versucht aufgrund seiner exzellenten Ortskenntnis überzeugend, die vom Autor der Vita (Ende 5./Anfang 6. Jh., monophysitisches Gedankengut), der vielleicht zum Klerus von Mylasa gehörte, detailliert beschriebenen Kirchen und Klöster in der Stadt und deren Umgebung zu lokalisieren[16]. Als *Appendice* werden Zeichnungen und Pläne der zum Teil inzwischen verschwundenen antiken Denkmäler Mylasas (so des Augustus und Dea Roma Tempels) von älteren Reisenden/Archäologen vorgestellt.

Kapitel V (227–241) „Amboni carî: una tipologia d'arredo liturgico" ist den in Karien ungewöhnlich häufig gefundenen frühbyzantinischen Ambo/Kanzel-Fragmenten gewidmet. Sie sind zum Teil im Garten des Museums von Milas ausgestellt. Ein weiteres – noch nicht publiziertes ? – Fragment sah Rez. in Labraunda[17].

Die S. 249f. geäußerte Vermutung, daß 655 die für die Byzantiner vernichtende Seeschlacht beim karischen Phoinix stattfand (ἡ ἐν Φοίνικι παντελὴς τοῦ Ῥωμαϊκοῦ στόλου ἀπώλεια), steht im Widerspruch zur Lage des karischen Phoinix auf dem Berg Phoinix (nicht an der Küste) und der von Theophanes ausdrücklich vermerkten Lage in Lykien (εἰς τὸν λεγόμενον Φοίνικα τῆς Λυκίας)[18]. S. 250 werden Beispiele von Versumpfung oder untergegangen Molen an der karischen Küste aufgezählt, die jedoch nicht – wie behauptet – durch Sinken des Meeresspiegels *(abbassamento del livello del mare)* bewirkt wurden, sondern durch das im Mittelmeerraum übliche Ansteigen des Meeresspiegels, verbunden mit einer Küstensenkung, wie sie besonders deutlich in Lykien zu beobachten ist. Die Schreibung Idysos (nach der italienischen Aussprache) statt Hydissos ist irreführend (S. 43, 113). Knidos ist keineswegs zum letzten Mal 787

[15] A. Zäh, Zur Lokalisierung von Karyanda in Karien. *JhÖAI* 73 (2004) 327–338.

[16] Vgl. auch V. Ruggieri– A. Acconci – J. M. Featherstone, Amboni carî e la „Vita Xenae seu Eusebiae" di Mylasa. *OCP* 68 (2002) 37–88.

[17] Foto im Archiv der Tabula Imperii Byzantini/Institut für Byzanzforschung der ÖAW.

[18] Vgl. *TIB* 8, *s. v.* Phoinix.

bezeugt (A. 92, S. 53), sondern begegnet in den *Notitiae episcopatuum* bis in das 13. Jahrhundert.

Das vorzüglich ausgestattete Buch mit vielen Abbildungen und Plänen ist eine willkommene Ergänzung und Abrundung der bisherigen Forschungen des Autors in Karien, von denen abschließend noch der Artikel „Karien“ im *RAC* 20 (2004) 145–166 besonders hervorgehoben werden muß.

Friedrich Hild

La pétition à Byzance. Edité par Denis Feissel et Jean Gascou. XXe Congrès international des Études byzantines, 19–25 Août 2001. Table ronde: La pétition à Byzance (*Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies* 14). Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance 2004. 199 S. ISBN 2-9519198-2-4.

Die Petitionen stellen eine ausgesprochen interessante Textgattung dar. Ihre Besonderheit besteht darin, dass sie literarische und dokumentarische Elemente kombinieren und daher philologische, historische und rechtshistorische Relevanz besitzen. Als literarisch gestaltete Texte unterwerfen sie sich den stilistischen Konventionen ihrer Gattung und zeichnen sich oft durch eine anspruchsvolle Rhetorik aus. Als Dokumente sind sie aus realen Bedürfnissen entstanden und dienten dem pragmatischen Zweck der Verfolgung rechtlicher Ansprüche der Petenten. Die umfassende Analyse der tausenden bereits veröffentlichten Eingaben, die auf verschiedenen Schriftträgern erhalten sind, stellt ein dringendes Forschungsdesiderat dar. Dies gilt umso mehr für die kaum erforschten Petitionen der byzantinischen Zeit. Vor diesem Hintergrund ist die Initiative der Organisatoren des 20. Internationalen Byzantinistenkongresses, den Petitionen dieser Epoche einen „Runden Tisch“ zu widmen, äußerst begrüßenswert. Daraus ist der vorliegende Sammelband entstanden, der zehn Beiträge – vier in englischer und sechs in französischer Sprache – enthält, welche eine Zeitspanne von der hohen römischen Kaiserzeit bis zum frühen 14. Jh. abdecken. Besondere Beachtung wird zwei Themenkreisen geschenkt: einerseits den Eingaben an römische und byzantinische Kaiser und den dazu gehörigen kaiserlichen Reskripten und andererseits den auf Papyrus erhaltenen Petitionen aus dem byzantinischen Ägypten.

Im ersten Aufsatz des Bandes befasst sich T. Hauken mit den sieben bis jetzt bekannten an römische Kaiser adressierten Petitionen. Alle Belege, sechs Inschriften und ein Papyrus, entstanden zwischen ca. 180 und 250 n.Chr. Besprochen wird vor allem ihre Thematik und Struktur (*inscriptio*, *exordium*, *narratio* und *preces*), wobei besondere Aufmerksamkeit der am besten erhaltenen Petition, einer Inschrift aus Skaptopara in Thrakien (238 n.Chr.), geschenkt wird.

Anhand von Informationen, die vorwiegend den spätantiken Gesetzeskodizes entnommen sind, untersucht R. W. Mathisen die Funktion der *adnotationes*, durch die der Kaiser seinen Untertanen ohne Vermittlung dritter Personen Wohltaten erwies und damit einen persönlichen Bund mit ihnen schuf.

D. Feissel kommentiert die kaiserlichen Petitionen und ihre Reskripta aus der Zeit zwischen dem 4. und dem 6. Jh. Die Zeugnisse stammen aus Papyri, Inschriften,

Konzilsakten sowie von literarischen Autoren wie Kyrillos von Skythopolis, Zacharias Rhetor usw. Die Studie wird von einem chronologisch geordneten Katalog aller Eingaben an die Kaiser aus dem besagten Zeitraum und einer ebenfalls chronologisch geordneten Liste aller Reskripta auf Petitionen des 6. Jh. begleitet.

R. S. Bagnall widmet seinen Aufsatz den von Frauen eingereichten Papyruseingaben aus dem Zeitraum zwischen dem 5. und dem 7. Jh., die im Vergleich zur früheren Periode wesentlich seltener werden, und bietet damit einen stimulierenden Beitrag zur sozialen und rechtlichen Rolle der Frau im byzantinischen Ägypten.

J.-L. Fournet befasst sich in einer sehr interessanten Studie mit zwei wichtigen Faktoren für die Entwicklung der Petition in frühbyzantinischer Zeit, nämlich mit der Genese des in hellenistischer und römischer Zeit nicht existierenden Prooimion und mit der Ausarbeitung und Verfeinerung des sprachlichen Ausdrucks in den byzantinischen Papyruseingaben. Dabei untersucht er den Einfluss der spätantiken enkomiastischen Rhetorik auf die Entstehung des Prooimion sowie den Gebrauch von Vorlagen bei der Abfassung von Petitionen. Dankenswerterweise macht er auf die bis jetzt nicht ausreichend beachtete Schrift Περὶ πρεσβευτικοῦ von Menander Rhetor (spätes 3. Jh. n.Chr.) aufmerksam, deren Formulierungen zahlreiche Parallelen in den byzantinischen Petitionen auf Papyrus finden. Besprochen wird ferner der Einfluss der klassischen Literatur auf die Sprache und Rhetorik der dokumentarischen Petitionen des byzantinischen Ägypten. Der letzte Abschnitt des Beitrags befasst sich mit den formalen und paläographischen Charakteristika der Petitionen[1].

C. Zuckerman untersucht zunächst das prosopographische Problem der Identifizierung der beiden Personen namens Dioskoros, an welche die vier kaiserlichen Reskripte des Dioskoros-Archivs adressiert sind. Er unterscheidet den gut bekannten Dioskoros, Sohn des Apollos, von seinem Cousin, Dioskoros, Sohn des Megas, und vertritt die These, dass jeder Dioskoros der Adressat von jeweils zwei kaiserlichen Reskripten war. Anschließend analysiert er die Funktion und die Stellung dieser Reskripte im byzantinischen Rechtssystem des 6. Jh. In einer Schlussbemerkung wird ein nach dem Pariser Kongress veröffentlichter Aufsatz von P. van Minnen diskutiert, in dem eine abweichende These über die prosopographischen Verhältnisse im Dioskoros-Archiv vorgeschlagen wird[2].

J. Gascou widmet seinen Beitrag den auf Papyrus erhaltenen Privatpetitionen der byzantinischen Zeit. Er macht darauf aufmerksam, dass die seit der Römerzeit bekannten Petitionen an lokale und regionale Amtsinhaber ab dem 5. Jh. seltener werden und ab der Mitte des 6. Jh. praktisch verschwinden, eine Entwicklung, die u.a. durch das Auftauchen und die Verbreitung der Privatpetitionen an Großgrundbesitzer kompensiert wird. Anhand einer vorsichtigen Analyse dieser Texte verteidigt und ergänzt er sein bereits früher auf der Basis von Papyri aus dem Notariats- und dem Buchhaltungswesen vorgeschlagenes Modell zum spätantiken Kolonat und zum

---

[1] Ein kleines Versehen ist auf S. 63 festzustellen: Die in *BL* VI 73 und *BL* VII 100 vorgeschlagenen Korrekturen zum dort zitierten P.David 17 (= SB X 10287), 5–7 sind nicht berücksichtigt worden.

[2] P. van Minnen, Dioscorus and the Law, in: A. A. MacDonald – M. W. Twomey – G. J. Reinink (Hrsg.), Learned Antiquity. Scholarship and Society in the Near East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West. Leuven 2003, 115–133.

Verhältnis des Staates zu den großen οἶκοι des spätgriechischen Ägypten[3]. Gascou befasst sich ferner mit der Rolle, welche die Berufszünfte in diesem Gebilde gespielt haben, und zeigt, dass sein Modell nicht nur für den Oxyrhynchites, sondern auch für viele andere Regionen des byzantinischen Ägypten Geltung hat.

M. Nystazopoulou-Pélékidou beschäftigt sich mit den δεήσεις (auch ὑπομνήσεις, ὑπομνηστικά und seltener ἀναφοραί genannt), d.h. mit den Petitionen, die in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit (Mitte 10. – frühes 14. Jh.) zumeist an Kaiser, seltener an Patriarchen bzw. hohe weltliche und kirchliche Amtsträger, adressiert waren. Gegenstand der Studie sind auch die Antworten seitens der Adressaten, die sogenannten λύσεις (auch ἐπιλύσεις bzw. ἀπολογίαι genannt), welche die alte Tradition der *rescripta* auf die Petitionen an die römischen Kaiser fortsetzen. Auf die kompetente Analyse der Quellen folgt eine chronologisch geordnete Liste aller Belege für δεήσεις und kaiserliche λύσεις.

R. Morris untersucht die Funktion und die Aufgaben des hochrangigen Hofbeamten ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων in der mittelbyzantinischen Verwaltung und Rechtssprechung und diskutiert die vorhandenen Daten über bekannte Träger dieses Amtes. Der Beitrag bietet einen willkommenen Einblick in die Bearbeitungsweise der Petitionen am byzantinischen Hof, wo der ἐπὶ τῶν δεήσεων als der dafür zuständige Amtsinhaber mit direktem Zugang zum Kaiser die zentrale Rolle spielte.

Der Band wird mit einem von J.-L. Fournet und J. Gascou kompilierten Katalog der auf Papyrus erhaltenen Petitionen aus der Zeit zwischen dem 5. und dem 7. Jh. abgeschlossen. Verzeichnet werden Texte, die bis 2002 erschienen sind. Die Einträge informieren in knapper Form über Publikation, Abbildungen, Gattung, Datierung, Faserrichtung, Herkunft, Adressaten, Petenten, Inhalt, Bibliographie und vorgeschlagene Berichtigungen mit Hinweisen auf die entsprechenden Bände der *Berichtigungsliste*. Dieser verdienstvolle Beitrag bietet eine solide Basis zur weiteren Erforschung der byzantinischen Petitionen. Allerdings fehlt in der Liste eine Anzahl von Texten, die in der Papyrusforschung allgemein als Petitionen gelten und aus dem Zeitraum zwischen dem 5. und dem 7. Jh. stammen; z.B. P.Princ. III 184 (4.–5. Jh.); P.Laur. IV 158 (399, 405 oder 418); P.Princ. III 139 Rekto (491–518); P.Vindob. Sal. 15 (5.–6. Jh.); P.Cair. Masp. I 67014; P.Cair. Masp. I 67018; P.Mich. XV 738 (alle drei aus dem 6. Jh.); P.Erl. 37 (etwa 6. Jh.); P.Würzb. 19 (622); BGU II 547 (byz. Zeit); P.Erl. 35 (byz. Zeit); BGU II 396 (wohl arab. Zeit) usw. Weitere derartige Texte sind über das *Heidelberger Gesamtverzeichnis der griechischen Papyrusurkunden Ägyptens* (*HGV*) leicht eruierbar[4]. Es stimmt, dass nicht all diese Texte Petitionen im engeren Sinne sind. Auch die Zuordnung von fragmentarisch erhaltenen Texten zur Gattung der Petition ist oft riskant bzw. zweifelhaft. Auf jeden Fall hätte man jedoch die ganze Problematik kurz erklären und die eventuelle Nichtaufnahme dieser Texte in der Einleitung des Beitrags begründen sollen. Der Benutzer der Liste sei schließlich darauf aufmerksam gemacht, dass der ein Jahr nach dem Pariser Kongress veröffent-

---

[3] J. Gascou, Les grands domaines, la cité et l'État en Égypte byzantine. *TM* 9 (1985) 1–90.

[4] Es ist nach den Begriffen „Petition", „Eingabe" und „Bittschrift" im Feld „Inhalt" zu recherchieren. Das *HGV* ist in folgender Internet-Adresse abrufbar: <http://www.rzuser.uni-heidelberg.de/~gv0/gvz.html>.

lichte 11. Band der *Berichtigungsliste*[5] offensichtlich nicht mehr konsequent eingearbeitet werden konnte. Soweit ich sehe, wird im Katalog nur einmal (bei Nr. 47) darauf Bezug genommen. Bei den Nr. 46, 67, 79, 89, 103 sind zwar die Korrekturen vermerkt, allerdings ohne Verweis auf die *Berichtigungsliste*. Die in *BL* XI verzeichneten Korrekturen zu den Nr. 6, 9–16, 33, 80, 85, 94 und 105 des Katalogs sind völlig unberücksichtigt geblieben.

Der Wert des vorliegenden Bandes kann kaum hoch genug veranschlagt werden. Die Beiträge machen auf ein dringliches Forschungsdesiderat aufmerksam, beleuchten das Thema unter vielen verschiedenen Aspekten und weisen die Richtung für eine systematischere Untersuchung des bis heute vernachlässigten Gebiets. Das Buch hat sehr von der Expertise der Autoren profitiert, die sich in der Thematik hervorragend auskennen, ihr Fachwissen kompetent, verständlich und überzeugend zu vermitteln wissen und einen facettenreichen Beitrag zur Erschließung und Gesamtdeutung der einschlägigen Quellen leisten. Sowohl ihnen als auch den Organisatoren der *table ronde* und Herausgebern des Bandes ist zu der gelungenen Leistung herzlich zu gratulieren.

Amphilochios Papathomas

Sozomène, Histoire Ecclésiastique, livres V–VI. Texte grec de l'édition J. Bidez – G.C. Hansen (GCS), introduction et annotation par Guy Sabbah, traduction par †André-Jean Festugière, o.p. et Bernard Grillet (*Sources chrétiennes* 495). Paris, Les Éditions du Cerf 2005. 493 S. ISBN 2-204-07918-9.

With this volume, which covers book five and six, the *Sources chrétiennes* edition and translation of Sozomen's Church History approaches completion. As was the case for the previous two volumes it is the result of collaboration. The French translation is that of the late A.-J. Festugière, revised by B. Grillet. G. Sabbah signs for the introduction and the notes. In his introduction Guy Sabbah analyses the image Sozomen sketches of Julian and Valens, the main characters of these books. He also offers some guidance on the composition of the two books, usefully pointing to the rhetorical tools used by the church historian, an element often ignored in assessing Sozomen. The final part of the introduction addresses Sozomen's historical method and his talent as a *conteur*. Both are linked: chronology and source criticism are sacrificed on the altar of story and anecdote. The text is that of the GCS edition by G.C. Hansen, which is in clear and readable manner reproduced (disregarding a few typos here and there: e.g. p. 234, chapter heading 38, read Μαυίας in stead of Μανίας). It must be regretted, however, that the present edition does not include all the addenda et corrigenda made by Hansen himself in his second edition of 1995 (see e.g. 6.29.1). The translation is generally clear and accurate, apart from some mistakes in technical vocabulary. In 5.3.4 τῷ δὲ κοινῷ τῶν πόλεων is translated as “aux sénats des villes”. It should be “à l'ensemble des villes” (see 5.10.6 for a similar phrasing which is correctly translated). Admittedly, this is a difficult passage, as G.C. Hansen's own translation (*Fontes christiani* 73/2,

[5] H.-A. Rupprecht – A. M. F. W. Verhoogt (Hrsg.), Berichtigungsliste der Griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten. Elfter Band. Leiden – Boston 2002.

Turnhout 2004, p. 575: "an den politischen Gemeindevertretungen") is not much clearer. In 5.4.4 Julian's measure to enrol the entire Christian clergy of Caesarea among the provincial civil servants (πάντας ἐγγραφῆναι τῷ καταλόγῳ τῶν ὑπὸ τοῦ ἔθνους στρατιωτῶν) is translated literally as "inscrits sur la liste des soldats sous le commandement du gouverneur de la province" (see Hansen, op.cit., p. 581 for a better translation). The error is undoubtedly due to the fact that *strateia* can refer to both a civil and military function (cf. 5.17.7, 5.17.12, 6.9.3). At this point the reader notices a contradiction between translation and notes: contrary to the translation, Sabbah's note on this passage (p. 108) correctly sees it as a civil measure. The most difficult point, however, is not raised. Because the Constantinian laws freed the clergy from municipal duties, it sounds slightly surprising that Julian would enrol them among the provincial servants. In 6.37.1 ἱερώμενοι is translated as "prêtres". "Évêques" would be more appropriated. These examples show that some caution is needed when using this translation. The annotation by G. Sabbah is a valuable tool not to lose track of a story rich in characters and events. His remarks are generally accurate and helpful (but on p. 160 note 2 there seems to be some confusion between the Pantheon in Bethelea and the Marneion of Gaza). Notwithstanding these remarks, the judgement in general must be explicitly positive, and the volume will be very useful in widening access to a source rarely studied for its own merits.

Peter Van Nuffelen

Kleoniki Pavlidou, Ein frühbyzantinisches Glossar zu den Briefen des Apostels Paulus. Handschriftliche Überlieferung und kritische Ausgabe (*Serta Graeca* 22). Wiesbaden, Reichert 2005. 332 S., 16 Abb. ISBN 3-89500-467-7.

Es liegt in der Natur des Gegenstandes, dass bei dieser Arbeit ein ungewöhnlich großes Ungleichgewicht zwischen dem erstrebten Ziel, der Textedition (S. 247–303) einerseits und dem Weg dahin, der Einleitung, Beschreibung von 80 Handschriften und Recensio (Gesamtstemma S. 235) anderseits besteht. Festzuhalten ist dabei vor allem der *terminus ante quem* der Abfassung des Glossars, der mit dem Jahr 553 angegeben wird (S. 3).

Mit bewundernswerter und der Reihe *Serta Graeca, Beiträge zur Erforschung griechischer Texte* zweifellos würdiger Akribie hat sich dabei die Autorin ihrer Aufgabe entledigt, die durch mehrere Anhänge erschlossen sowie durch ausgewählte Handschriftenfotos begleitet wird. Es wird daher nicht verwundern, dass im Folgenden nur in ganz bescheidenem Maße Bemerkungen dazu vorgebracht werden.

Zum Literaturverzeichnis: Erscheinungsdaten des PLP 1976–96.

Zur Einleitung:

S. 5 A. 30: das Wort γέρδιος als Argument für Entstehung in Ägypten zu gebrauchen, ist schon allein deshalb hinfällig, weil es bereits Lucilius (2. Jh. v. C.) kennt und das Femininum γέρδια im Edikt Diokletians vorkommt. Ein einfacher Blick in das *Diccionario griego-español* (Madrid 1980 ff.) hätte genügt.

S. 62 A. 107: Gardthausens Fehler rührt offensichtlich von dem darüberstehenden Niphon, dem Schreiber des Barocc. 69 her. Im übrigen fragt man sich, warum die

Verfasserin hier nicht auf VG (= Vogel–Gardthausen, Die griechischen Schreiber. Leipzig 1909) Bezug nimmt.

S. 63 A. 109: zum ξενὼν τοῦ κράλη in Kpl. neuerer Artikel im ODB.

S. 85 A. 165: zu ἐγχρονία in der Bedeutung „Jahr“ ist auch das LBG (kennt es die Autorin?) zu zitieren.

S. 125: zu Ἰωάννης ὁ Καλοείδης ergänze PLP 10563.

Zur Textausgabe, die als perfekt zu bezeichnen ist, indem sie sogar orthographische Quisquilien (extrem etwa S. 287,223 app.) verzeichnet:

S. 267,91 app. ist statt τοιχιώδη διδασκαλίως vielleicht στοιχ(ε)ιώδη διδασκαλίαν zu lesen, vgl. S. 269,105 app.

S. 301 könnte das überlieferte *θελγητής „Zauberer“ dem φαρμακός (Deut. 18,10) entsprechen und müsste nicht unbedingt (nach IV Kön. 21,6) zu θελητής geändert werden.

Nicht unerheblich ist der Ertrag – an zusätzlichen Stellen und einigen neuen Wörtern in den *variae lectiones* – für das LBG, z. B.: ἐκλελεγμένως, καταλύτρωσις, καλολογέω, γελοιασμός, νεοπροσήλυτον, διασυνάγω. Am interessantesten ist wohl der Zusatz σαλβάτικοι (S. 289,231 app.) zu ἄγριοι, das als Wiedergabe der mlat. Variante „salvaticus“ für „silvaticus“ (vgl. z. B. Niermeyer) uns bisher nur aus Delatte, Anecdota II 330,28 und 421,6 bekannt war. Das ist wieder einmal eines von vielen Beispielen dafür, was – für die Textkonstitution völlig irrelevante – Varianten zu unserer Kenntnis des mittelgriechischen Wortschatzes beizutragen vermögen, vorausgesetzt wir verfügen über Editionen mit vollständigem Apparat und scheuen nicht die Mühe seiner genauen Auswertung.

Erich Trapp

Recherches sur la Chronique de Jean Malalas I, édité par Joëlle Beaucamp avec la collaboration de Sandrine Agusta-Boularot, Anne-Marie Bernardi, Bernadette Cabouret et Emmanuèle Caire (*Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies* 15). Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance 2004. 203 S. ISBN 2-9519198-3-2.

Es steht außer Zweifel, dass sich das Interesse der Forschung an Johannes Malalas in den vergangenen Jahren deutlich intensiviert hat. Hierzu trug das zweibändige Werk einer Gruppe australischer Forscher unter der Leitung von Elizabeth und Michael Jeffreys sowie Roger Scott und Brian Croke (Melbourne 1986 bzw. Sydney 1990) wesentlich bei, indem es zur erneuten Untersuchung von Persönlichkeit und Oeuvre des nach wie vor rätselhaften Chronisten von Antiocheia herausforderte[1]. Die erst postum erschienene kritische Edition von Hans Thurn (*CFHB* 35, Berlin / New

[1] Es dürfte kein Zufall sein, dass die bereits in beachtlichem Umfang untersuchte Sprache des Malalas weiterhin das ungebrochene Interesse der Forschung findet, vgl. etwa die jüngst publizierte Doktorarbeit von Jerneja Kavčič, The Syntax of the Infinitive and the Particle in Early Byzantine Greek. An Interpretation in Terms of Naturalness Theory. Ljubljana 2005.

York 2000) bietet zwar einen wesentlich besseren Text als DINDORF (Bonn 1831)[2], weist jedoch alle Nachteile auf, die bei allen unter diesen Voraussetzungen abgeschlossenen Publikationen festzustellen sind, wobei vor allem argumentative Mängel bei bestimmten schwerwiegenden Entscheidungen in der Textgestaltung hervortreten, zu denen sich THURN entschloss; der – manchmal deutlicher ausgesprochene, manchmal zurückhaltendere – Skeptizismus der Rezensenten war zweifellos voll gerechtfertigt[3].

Der hier vorgestellte Band vereint zehn von insgesamt dreizehn Referaten eines Symposiums, das unter dem Titel „La *Chronique* de Jean Malalas (VIe s. è. chr.): genèse et transmission" im März 2003 in Aix-en-Provence stattfand. Das Symposium wurde von einer kleinen Gruppe von Forschern aus verschiedenen Wissenschaftsgebieten getragen, die sich im Jahr 2000 dort zusammengefunden hatten, um eine französische Übersetzung und einen ausführlichen Kommentar des Malalas-Textes zu erarbeiten[4]. Die Probleme, die im Verlauf der Forschungsarbeiten zu Tage traten, bestimmten die Gestaltung des Symposiums mit und ließen es, so BEAUCAMP[5], sinnvoll erscheinen, für das Jahr 2005 ein weiteres Symposium zu planen, bei dem Übersetzung und Kommentierung der Bücher 10–12 der Chronik vervollständigt werden sollten.

Auf die interessante Einführung von BEAUCAMP („Présentation", S. 11–15) folgen die Referate, die nach ihrem Inhalt in drei Einheiten fast gleichen Umfanges gegliedert sind. Die erste Einheit trägt den Titel „La genèse du texte: récits des origines" und umfasst drei Beiträge; sie betreffen konkrete quellenkundliche Probleme, mit denen uns Malalas im Zusammenhang mit der Abfassung der Chronik konfrontiert. Emmanuèle CAIRE, ein Mitglied der Forschergruppe, untersucht Malalas' Aussagen im Zusammenhang mit der Verteilung der Erde auf die Söhne Noahs (Genesis 9.1ff.); aus ihrer Analyse der betreffenden Malalas-Stelle ergibt sich, dass der Chronist insoferne neue Wege beschreitet, als er sich von der Bibel distanziert und einer anderen Quellenüberlieferung folgt, die wohl mit Hippolytos von Rom und anderen verwandten Texten der hellenistischen Zeit in Verbindung zu bringen ist („Le *diamérismos* selon Jean Malalas", S. 19–36). Anschließend untersucht K. BERTHELOT („La chronique de Malalas et les traditions juives", S. 37–51) den potentiellen Einfluss, den Texte hellenisierter jüdischer Historiker sowie die *Iobelaia* auf Malalas ausgeübt haben mochten, ohne freilich zu ausreichend gesicherten Ergebnissen zu gelangen[6]. Ein weiteres Mitglied der Forschergruppe, Anne-Marie BERNARDI präzisiert die Vorgangsweise des Malalas bei der Darstellung von Mystikerpersönlichkeiten wie Moses, Dionysos, Hermes, Orpheus u. a., die über weit größere Gnadengaben verfügten als normale Menschen und solchermaßen indirekt das Kommen Jesu ankündigten („Les *mystikoi* dans la chronique de Jean Malalas", S. 53–64).

[2] Es sei daran erinnert, dass die Edition Dindorfs im wesentlichen einen mit Verbesserungen, aber auch mit vielen Fehlern behafteten Nachdruck der *editio princeps* von E. CHILMEAD (Oxford 1691) darstellt.

[3] Vgl. die Liste der Rezensionen bei BEAUCAMP, Présentation, 11, mit Anm. 3.

[4] Die Namen der Mitglieder der Arbeitsgruppe nennt BEAUCAMP (Présentation, 11), der offenbar die Koordination des Gesamtwerkes oblag.

[5] Ebd., 15.

[6] In der Bibliographie fehlt der Aufsatz von Kurt TREU, Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im Römischen Reich. *Kairos*, Neue Folge 15 (1973) 123–144.

Im Mittelpunkt der zweiten Einheit steht Malalas' Orientierung an apokryphen bzw. an kirchenhistorischen Werken; sie trägt den Sammeltitel „La genèse du texte: temps chrétiens" und umfasst, wie auch die vorangehende, drei Spezialstudien. In der ersten untersucht G. Dorival („Un apocryphe chrétien méconnu: l'épisode néronien de Jean Malalas, S. 67–83), wie Malalas über die Regierungszeit des römischen Kaisers Nero berichtet (189–195 Thurn), das Auftreten des Apostels Paulus (aber auch des Magiers Simon) in Rom; er gelangt zu dem Ergebnis, dass der Chronist nicht von der Überlieferung der Ps.-Klementinen abhängt, sondern von apokryphen Texten, von denen einige auch nicht in griechischer Sprache überliefert sind – zweifellos eine beachtenswerte Studie. Annick Martin („L'histoire ecclésiastique intéresse-t-elle Malalas?", S. 85–102) untersucht, ob Malalas speziell bei der Berichterstattung über Ereignisse des 4. Jahrhunderts n. Chr. von kirchenhistorischen Werken beeinflusst ist, um zu dem Ergebnis zu gelangen, dass der Chronist eine Vielfalt von Traditionen vermischte. Schließlich bietet P. Boulhol („La geste des saints et l'histoire du monde. À propos des sources hagiographiques de Malalas", S. 103–116) dem Leser eine sehr interessante kritische Analyse der Art und Weise, wie der Chronist mit der hagiographischen Überlieferung umgeht; anhand einer eingehenden Untersuchung der *dossiers* von sechs Heiligen, die mit seiner Heimatstadt Antiocheia in enger Verbindung stehen, erweist sich, dass sich die Arbeitsweise des Malalas deutlich an der unverfälschten Tradition des Eusebios von Kaisareia mit ihrer eher politischen als theologischen Ausrichtung orientiert.

Die dritte und letzte Einheit des Bandes umfasst vier Studien; sie ist am ehesten philologisch ausgerichtet, wie sich übrigens bereits aus dem Titel „La transmission du texte" ergibt. Ohne die Bedeutung der vorangehenden Beiträge als solcher in irgendeiner Weise schmälern zu wollen, möchte ich doch festhalten, dass der Leser des vorliegenden Sammelbandes, insbesondere im Gefolge der Edition von Thurn, tatsächlich am ehesten die in diesem Teil enthaltenen Beiträge zur direkten oder indirekten Überlieferung des Malalas erwartet. Unter diesem Aspekt erscheint mir der Artikel von B. Flusin („Les *Excerpta* constantiniens et la *Chronographie* de Malalas", S. 119–136) besonders wichtig. Er untersucht im Prinzip eines der wichtigen Konstantin VII. Porphyrogennetos zugeschriebenen Werke, nämlich die bisher nur unzulänglich erforschten *Excerpta*, die bekanntlich ausführliche Abschnitte der Chronik des Malalas enthalten. Anhand charakteristischer Beispiele beschreibt Flusin die Arbeitsweise der zahlreichen Exzerptoren der verschiedenen Texte, die in die *Excerpta* aufgenommen wurden[7], mit dem Ergebnis einer systematischen Gegenüberstellung des Textes der *Excerpta* und des Malalas, wie er in der bekannten Handschrift Baroccianus gr. 182 (O) überliefert ist, wobei Verf. den Schwerpunkt in den Büchern 17 und 18 des Werkes setzt. Die Untersuchung schließt mit einer reich dokumentierten Kritik der Editionsprinzipien, denen Thurn in Hinblick auf die Verwertungsweise der *Excerpta* folgte. Irène Sorlin („Les fragments slaves de Malalas et le problème de leur rétroversion en grec", S. 137–145) kommentiert die trügerischen, ja gefährlichen Pfade, denen Thurn bei seiner Entscheidung folgte, diejenigen Abschnitte der wertvollen slavischen Malalas-Überlieferung in griechischer Übersetzung wiederzugeben, die besser tradiert sind als in Codex O. In einem weiteren interessanten Beitrag zur letzten Einheit des vorliegenden Bandes

[7] Hierbei betont Flusin – im Gegensatz zur älteren Forschung – einen erheblichen Gestaltungsspielraum der Exzerptoren bei ihrer Arbeit.

unterstreicht Muriel Debié („Jean Malalas et la tradition chronographique de langue syriaque", S. 147–164) auf der Grundlage zahlreicher Vergleichstabellen die Bedeutung der syrischen Übersetzung der Chronik – die ja indirekt bei Ps.-Zacharias, Johannes von Ephesos u. a. überliefert ist – sowie die Schwierigkeiten des Forschers, festzustellen, was Malalas zuzuordnen ist (der ja syrisch stets als Johannes von Antiocheia firmiert!) und was anderen Quellen. Der letzte Beitrag des Bandes stammt aus der Feder von J.-L. Jouanaud („Barbarus, Malalas et le *bissextus*: pistes de recherche", S. 165–180), der es unternimmt, das wahrscheinliche Verhältnis des Malalas zu den *Excerpta Latina* des sogenannten Barbarus Scaligeri zu präzisieren, eine Studie, die vielleicht Malalas nur am Rande berührt, aber nichtsdestoweniger beachtenswert ist.

Der französische Malalas stellt, in seiner evidenten Kontrastierung zum australischen Malalas, einen höchst bedeutenden Band dar, und dies trotz mancher Unausgewogenheiten, wie sie bei Sammelwerken dieser Art unvermeidlich sind. Bei sorgfältiger Druckgestaltung enthält er ein Abkürzungsverzeichnis (S. 9) und drei sehr nützliche Indizes: Quellen (S. 181–192), Personen- (S. 193–198) und Ortsnamen (S. 199–201). Vom australischen Malalas unterscheidet er sich deutlich, was mit der unterschiedlichen konzeptuellen Ausrichtung zu erklären ist, doch ergänzt er ihn in vieler Hinsicht. Wir erwarten weitere Publikationen der Forschungsergebnisse über Malalas mit großem Interesse.[8]

Athanasios Markopoulos

Paul Speck, Kaiser Leon III., Die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der *Liber Pontificalis*. Teil 1: Die Anfänge der Regierung Kaiser Leons III. (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 19). Bonn, Habelt 2002. ISBN 3-7749-2569-0. Teil 2: Eine neue Erkenntnis Kaiser Leons III. Teil 3: Die Ἀπόστασις Ῥώμης καὶ Ἰταλίας und der *Liber Pontificalis* (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 20). Bonn, Habelt 2003. ISBN 3-7749-3160-7. Durchlaufend paginiert, 696 S.

„Auch wenn manche Feiglinge von potentiellen Rezensenten Angst hatten, dass ich auf ihren Blödsinn antworten könnte, und deshalb zwar das Buch einsteckten, aber keine Rezension schrieben" (S. 428, A. 1251). Nur wenige Monate nach dem Erscheinen seines Leon ging Paul Speck und damit auch der unerschütterliche Kampfgeist, mit dem er seine Ideen zu vertreten wusste, für immer von uns. Die folgende Besprechung ist daher im Andenken an einen der ganz Großen der deutschsprachigen Byzantinistik verfasst, dessen Forschungsansätze und Gedanken, egal ob man sie teilte oder verwarf, über Jahrzehnte ein steter Quell der Inspiration und wissenschaftlichen Auseinandersetzung waren. Der „Leon" bildet den Schlussstein einer ganzen Reihe von Monographien und Aufsätzen, deren grundlegende Fragestellung immer wieder „der Aussagewert der Quellen zu den Dunklen Jahrhunderten und um den Ikonoklasmus und die byzantinische Renaissance, also die entscheidenden Ereignisse für die

[8] Inzwischen erschien: Recherches sur la chronique de Jean Malalas II, édité par Sandrine Agusta-Boularot [et al.]. Paris 2006. Auch dieser Band wird im *JÖB* besprochen werden.

Prägung von Byzanz“ (S. 8) gewesen ist. Auch in methodischer Hinsicht bleibt Speck seinen älteren Arbeiten treu. Es geht nicht um die Darstellung historischer Prozesse, sondern um Textanalyse. Im Mittelpunkt steht dabei stets die Frage nach der Quellengenese, sprich nach der Herkunft der einzelnen Nachrichten und ihrer zeitlichen Einordnung, nach dem materiellen Zustand geschriebener Texte zur Zeit ihrer Benützung durch die byzantinischen Autoren und nach der Art und Weise ihrer weiteren Verwertung und Ausarbeitung. Der Leser erhält dadurch keine bequem lesbare Neubewertung der Regierungszeit Leons III. – dies sei der angloamerikanischen Tradition und insbesondere der seit einigen Jahren von John Haldon angekündigten Überblicksdarstellung zum Ikonoklasmus vorbehalten –, wird dafür aber mit einer Sensibilisierung für die sublimen quellenkritischen Probleme, welche die historiographischen Texte aus der Zeit der byzantinischen Renaissance um 800 in sich bergen (können), entschädigt. Die Teile 1 (S. 19–449) und 2 (S. 469–519) des Buches sind als fortlaufender Kommentar zu denjenigen Abschnitten des Theophanes (386, 13–413, 10 de Boor) und des Nikephoros Patriarches (48, 1–64, 3 Mango) angelegt, die den Zeitraum vom ersten politischen Auftreten Leons als Spatharios unter Justinian II. bzw. als Stratege des Thema Anatolikon unter Artemios-Anastasios II. bis zum Tod Kaiser Leons III. am 18. Juni 741 behandeln. Dabei ist der sehr umfangreiche 1. Teil dem Nachrichtenmaterial bis zum Beginn des Bilderstreits gewidmet, während im 2. Teil das Quellenmaterial zur restlichen Regierungszeit des Kaisers ab den ersten ikonoklastischen Maßnahmen (die nach Ansicht des Verfassers nicht als solche zu bezeichnen sind) untersucht werden. Weitere griechische sowie orientalische und westliche Parallelquellen werden unter Verweis auf frühere Arbeiten (vor allem I. Rochow, Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Berlin 1991) nicht systematisch, sondern je nach den Erfordernissen des jeweiligen Argumentationsganges miteinbezogen. Eine Ausnahme stellen diesbezüglich die Kapitel zur Belagerung Konstantinopels durch die Araber (XI–XVIII, S. 233–374) dar, in denen das weit verstreute Quellenmaterial zu diesem Ereignis – insbesondere auch die wichtigsten Nachrichten der arabisch-islamischen Überlieferung – sehr ausführlich präsentiert wird. Im Mittelpunkt des 3. Teils (S. 525–675) stehen schließlich die Konflikte mit Rom unter den Päpsten Gregor II. und Gregor III. und die Nachrichten des *Liber Pontificalis* zu diesen Ereignissen.

Trotz oder vielleicht gerade wegen der zahlreichen Arbeiten, die vor allem auch in jüngster Vergangenheit zu den Texten des Theophanes und des Nikephoros erschienen sind[1], zeichnet sich in der Diskussion um den Charakter, die Vorlagen und die Interdependenzen dieser beiden Quellen nach wie vor kein Konsens ab. Dieser wird, da wir die Arbeitsweise der byzantinischen Autoren um 800 vielfach nur mit Hilfe eines Hypothesengerüsts erfassen können, auch kaum je zu erzielen sein. Was Paul Speck anbelangt, so führt er auch im „Leon“ seine in jahrelanger Detailarbeit ausformulierten Thesen zum Themenkomplex „Theophanes–Nikephoros“ konsequent weiter: Diesen zufolge basieren die beide Werke auf denselben Quellen in ein und demselben Exemplar, d. h. dem Dossier des Georgios Synkellos, das dieser aus dem Heiligen Land

[1] Einen Überblick über den neueren Forschungsstand findet man etwa in A. Kazhdan, A History of Byzantine Literature (650–850). Athen 1999, 205–234, sowie in L. Brubaker–J. Haldon, Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources. An annotated survey (*Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs* 7). Aldershot 2001, 168–172.

nach Konstantinopel gebracht und dort bis zum Beginn der 790er Jahre, dem Abfassungszeitraum der *Historia syntomos*, ergänzt hatte. Das Material dieses Dossiers bestand aus Heften und Zetteln mit Protokollnotizen, Berichten zu Einzelereignissen, Kaiser- und Patriarchenlisten und Kurzviten (Synaxaren), die teilweise stark verstümmelt oder nur mehr schwer lesbar waren. Ein großer Teil der auktorialen Tätigkeit des Synkellos und des Nikephoros bestand also in der Entzifferung, Rekonstruktion und Rationalisierung des im Dossier enthaltenen Materials. Die Differenzen zwischen den beiden Texten werden zu einem großen Teil durch die unterschiedlichen Resultate dieser Arbeitsschritte erklärt. Eine weitere Hypothese im Speck'schen Interpretationsschema, die im Leon allerdings zumeist nur mit großer Vorsicht angewandt wird, ist die Annahme eines bis um 840 tätigen „zweiten" Theophanes, der von dem um 817/818 verstorbenen Confessor zu unterscheiden und als der tatsächliche Nachlassverwalter des Synkellos anzusprechen sei. In Hinblick auf die bis 750 nachweisbare orientalische Quelle des Theophanes, mit deren Hilfe die zahlreichen Übereinstimmungen mit den syrischen und christlich-arabischen Quellen des 9. und 10. Jahrhunderts erklärt werden, vertritt Speck die Ansicht, dass auch in diesem Fall das Dossier des Synkellos, oder genauer gesagt eine im heiligen Land erstellte erste Version des Dossiers (S. 95), das auch einiges Material in syrischer Sprache enthalten haben kann, als Vorlage der orientalischen Überlieferung anzusetzen ist. Keine dieser Arbeitshypothesen hat in der Fachwelt ungeteilte Akzeptanz gefunden. So argumentiert etwa R.-J. Lilie[2], dass es für die Annahme eines zweiten Theophanes keine hinreichenden Belege gibt, und kommt aufgrund einer Gegenüberstellung ausgewählter Stellen zu dem Schluss, dass „Nikephoros entweder zusätzliche Nachrichtenquellen gehabt haben oder aber, dass das Dossier der Theophanes-Chronik vor der Publikation doch inhaltlich überarbeitet worden sein muss". Auch die Annahme eines Dossiers im Sinne eines Zettelkastens lehnt er zumindest „in dem von Speck angenommenen Umfang" ab. Hinsichtlich der Gemeinsamkeiten mit den orientalischen Quellen besteht schon seit langem die Ansicht, dass hierfür eine bis 750 reichende orientalische, in syrischer oder arabischer Sprache abgefasste Chronik namhaft zu machen sei, die Georgios Synkellos während seines Palästinaaufenthalts für sein Dossier ausgewertet habe. Die von L. Conrad vorgeschlagene Identifikation mit Theophilos von Edessa wurde auch von C. Mango und R. Scott als brauchbare Arbeitshypothese akzeptiert[3]. P. Yannopoulos[4], der vor einigen Jahren eine Konkordanz zu Theophanes publiziert hat und nunmehr auch eine Neuedition der *Chronographia* ankündigt, tritt entgegen den Theorien um den führenden Anteil des Georgios Synkellos beim Zustandekommen des Werkes wiederum für die Verfasserschaft des Theophanes ein, allerdings ohne dafür eine überzeugende Argumentation vorzutragen. Immerhin akzeptiert er etwa im Sinne von Lilie eine abgeschwächte Form der Dossier-Theorie und betont ebenso wie Speck den Umstand, dass die Chronik nie eine Endredaktion erfahren hat. Darüber hinaus richtet sich das Erkenntnisinteresse von Yannopoulos weniger auf die

[2] R.-J. Lilie, Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780–802) (*Berliner Byzantinistische Studien* 2). Frankfurt am Main 1996, 378–408.

[3] The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History, AD 284–813, translated by C. Mango and R. Scott. Oxford 1997.

[4] P. Yannopoulos, Les vicissitudes historiques de la Chronique de Théophane. *Byz* 70 (2000) 527–553.

Textgenese, als vielmehr auf die spätere handschriftliche Überlieferung, insbesondere auf die frühesten Redaktionen der Chronik im Studiu-Kloster (nach 843) und am Hof Kaiser Konstantins VII.

Angesichts der hier nur ganz kurz angedeuteten Forschungslage ist eine objektive Einschätzung der im „Leon“ vorgelegten Forschungsergebnisse keineswegs leicht. Die oft zueinander im Widerspruch stehenden Hypothesen und Lehrmeinungen erlauben es kaum, gewonnenes Terrain klar abzustecken. Außerdem wissen die Kenner von Specks Büchern, dass es zwar stets ein anregendes Gedankenspiel ist, die Analyse meist verstümmelter und schlecht lesbarer Papyrusblätter eines zerfledderten Dossiers nachzuvollziehen, es andererseits aber keineswegs leicht fällt, den roten Faden der Argumentation zweifelsfrei zu erkennen. Stark vereinfacht ergibt sich in etwa folgendes Bild: Die im Dossier gesammelten Berichte zur Frühzeit Leons bestehen im Wesentlichen aus einer Art Kurzvita im Stil eines Synaxars sowie aus zwei längeren Episoden, welche zum einen die Verhandlungen Leons mit arabischen Heerführern vor Amorion und zum anderen eine noch unter Justinian II. erfolgte Mission in den Kaukasus zum Gegenstand haben. Der Text der Kurzvita findet sich bei Theophanes auf zwei verschiedene Stellen verteilt, zunächst zwischen dem Sturz Anastasios' II. und der Amorion-Episode am Ende von A. M. 6207, dann wiederum als Abschluss der Kaukasus-Episode. Speck klärt in diesem Zusammenhang einige chronologische Probleme die Regierungszeiten der Kaiser Philippikos, Anastasios II. und Theodosios III. betreffend (S. 57–79) und widmet sich dann vor allem dem Inhalt und Charakter der beiden Episoden, die deutliche Züge einer romanhaften Überarbeitung tragen (S. 115–180). Beide stellen Leon als besonders listenreich in der Handhabung prekärer politischer Situationen und schwieriger diplomatischer Aufgaben dar, wobei angenommen wird, dass beide Texte aus einem chronographischen Bericht über den Aufstieg Leons stammen. Specks Überlegungen zu den einzelnen Schichten in der Entstehungsgeschichte der Episoden führen zu den Schlussfolgerungen, dass die Kaukasus-Episode entgegen der älteren Sekundärliteratur viel stärker als romanhafter Text denn als Faktenbericht verstanden werden soll und dass der historische Kern der Amorion-Episode in einem Bündnis zwischen Leon und dem arabischen Heerführer Maslama liegt, mit dem ersterer seine politische Machtbasis sichern wollte und dafür wohl nicht mehr näher zu rekonstruierende Zusagen in Hinblick auf den Feldzug der Araber gegen Kaiser Theodosios III. und die byzantinische Hauptstadt gegeben haben dürfte. Die letztere Überlegung wird im Zusammenhang mit dem Bericht über den Sturz Theodosios' III. (S. 189–200), der nach Speck in der von Theophanes überlieferten Fassung stark verstümmelt ist, weitergeführt. Mit Hilfe der orientalischen Quellen wird als historische Kernaussage rekonstruiert, dass Leon den arabischen Feldherrn Maslama aufgrund ihres Bündnisses gegen den regierenden Kaiser Theodosios benutzte. Außerdem wird das Orthodoxieversprechen, das Theophanes zufolge der Patriarch Germanos dem Leon vor dessen Krönung abrang, als Interpolation aus dem Beginn des 9. Jahrhunderts interpretiert. Das zugrunde liegende Motiv ist der Versuch, die Kirche von dem Makel, einen häretischen Kaiser gekrönt zu haben, zu exkulpieren (S. 181–187). Im Zusammenhang mit dem Herrschaftsantritt Leons findet sich auch der einzige bedeutende inhaltliche Zusatz, den Nikephoros gegenüber Theophanes in den hier zur Diskussion stehenden Abschnitten der beiden Texte aufzuweisen hat. Speck sieht darin eine Nahtstelle, an der das Dossier nicht in Ordnung war (S. 201–224). Entsprechend seinem theoretischen Ansatz, dass Nikephoros keine Quelle über das

Dossier hinaus verarbeitet hat, argumentiert er, dass hier im Dossier ein stark verstümmelter Bericht über Leons Herrschaftsantritt vorlag, den Nikephoros mit einer Notiz über den Anmarsch der Araber auf einem losen Zettel verband und der mit einer protokollarisch-legalistischen Schilderung von Leons Kaiserwerdung schließt. Die Schadhaftigkeit des Beschreibstoffs verschlechterte sich in der Folge so sehr, dass Georgios Synkellos den Text nicht mehr weiter verwenden konnte.

Sehr ausführlich ist die Analyse des Berichts über die Belagerung von Konstantinopel (S. 233–281). Speck argumentiert für die Existenz eines Protokolls, das in sehr lückenhaftem und verstümmeltem Zustand in das Dossier gelangte und ab der Nachricht über die Hungersnot der Araber (397, 23–28 de Boor) durch einen legendären Synaxarsbericht ergänzt wurde. Dazu kamen vereinzelte Zettel wie etwa die Notiz über den Tod des Kalifen Sulayman. Der Befund eines durch Datumsangaben chronologisch gegliederten Textes, der eine Reihe von Lücken im Ereignisverlauf und logische Brüche erkennen lässt und gegen Ende hin zunehmend den Aspekt des Schutzes der Gottesmutter und der göttlichen Bestrafung der Araber in den Vordergrund rückt, scheint mit dieser Rekonstruktion recht überzeugend erklärt. Auch die Umdatierung der Belagerung mit 717 August 14 bis 718 Mitte September anstelle der theologischen Zeitangabe vom einen Fest der Entschlafung Marias zum nächsten ist durchaus nahe liegend. Aus der Auflistung der weiteren griechischen, lateinischen und der christlich-orientalischen Quellen (S. 283–322) ergibt sich nach Speck, dass diese durchwegs legendären Charakters sind und gegenüber dem fragmentarischen Protokoll keine weiteren historischen Details bieten.

In dem Abschnitt zu den islamischen Quellen (S. 323–372) wird aufgrund einer alten Übersetzung von W. Brooks das Nachrichtenmaterial aus Ibn Wāḍiḥ al-Yaᶜqūbī, aṭ-Ṭabarī und dem Kitāb al-ᶜuyūn analysiert. Speck ist sich der methodischen Mängel dieses Kapitels durchaus bewusst, und der Leser ist somit vorgewarnt, dass er es hier mit keiner fachgerechten arabistischen Arbeit zu tun hat. Abgesehen von den neueren Übersetzungen hätten sicherlich auch die jüngsten methodischen Ansätze zur Analyse der arabischen *a<u>h</u>bār*-Tradition berücksichtigt werden müssen[5]. Auch die Frage nach dem Wert oder Unwert von Überliefererketten (*isnād*), die mitunter in das Referat der Quellennachrichten einbezogen sind, bleibt völlig unberücksichtigt. Die Übertragung von Erkenntnissen aus dem Theophanes-Text auf arabisches Quellenmaterial (S. 362: Nachrichten sind „nach Art von Zetteln kombiniert“, S. 371: „auch islamisch-arabische Quellen sind in einem hohen Grade sowohl verstümmelt als auch kontaminiert“) ist mehr als zweifelhaft. Seit J. Wellenhausens Zeiten bemühen sich Generationen von Arabisten um ein adäquates Verständnis der theoretischen Konzepte und der Textgenese in der arabischen Historiographie[6]. Es ist also sicherlich zu gewagt, bei gleichzeitiger Missachtung der arabistischen Forschungsarbeit Theorien einzuführen, die aus anderen Texttraditionen gewonnen wurden. Dennoch bringt das Kapitel gegenüber der jüngsten

[5] Vgl. etwa K. Klier, <u>H</u>ālid und ᶜUmar. Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie der frühislamischen Zeit (*Islamkundliche Untersuchungen* 217). Berlin 1998.

[6] Aus den neueren Gesamtdarstellungen seien etwa genannt T. Khalidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period. Cambridge 1994 und C. F. Robinson, Islamic Historiography. Cambridge 2003.

einschlägigen Untersuchung aus arabistischer Sicht[7], die sich vornehmlich auf den Kern der historischen Fakten und die Ḥadīṯe zur Eroberung Konstantinopels konzentriert, einige interessante Ansätze. So ist etwa der Unterscheidung zwischen historischen Fakten und legendären Einzelheiten (S. 343–344), deren Intention vornehmlich in der Erklärung des Misserfolgs des arabischen Unternehmens besteht, durchaus zuzustimmen. Auch die gemeinsame Tendenz in den Berichten des Theophanes und des Kitāb al-ᶜuyūn bezüglich der Darstellung des Verhältnisses zwischen Leon und Maslama ist augenfällig. Dass allerdings nur Theophanes bzw. der Rest des darin enthaltenen Protokolls für die Rekonstruktion der damaligen Ereignisse geeignet sei (S. 371), scheint doch etwas übertrieben. Die arabischen und christlich-orientalischen Quellen bieten eine Fülle von Einzelheiten, die, wenn auch stets durch die Legende verbrämt, bei der historischen Analyse ernsthaft berücksichtigt werden sollten.

Die restlichen Kapitel des 1. Teils behandeln die Aufstände des Sergios in Sizilien (S. 377–401) und den des gestürzten Artemios (S. 415–441). Entgegen der zeitlichen Einordnung der Berichte bei Theophanes werden diese aus Gründen der historischen Logik in die Zeit vor bzw. bald nach der Kaiserkrönung Leons III., jedenfalls aber vor den Beginn der arabischen Belagerung, datiert. Weiters wird die Schilderung der Krönung der Kaiserin Maria und der anschließenden Taufe Konstantins V. am 25. Dezember 718 (S. 403–413) als Protokollnotiz mit einem interpolierten Pamphlet gegen Konstantin aus der Zeit nach dem Ende der Dynastie interpretiert.

Der sehr knappe 2. Teil setzt sich in einer Untersuchung der Berichte zur restlichen Regierungszeit Leons III. den Nachweis zum Ziel, dass unter Leon „allenfalls erste Indizien eines Ikonoklasmus sichtbar werden, während die Politik Leons III., auch unter ideologischen Aspekten, von ganz anderen Dingen bestimmt war“ (S. 473). Ausgangspunkt dieser Sichtweise ist die schon früher[8] sehr ausführlich vorgetragene These, der zufolge in den zahlreichen Legenden über die Anfänge des Bilderstreits ursprünglich nicht Leon, sondern sein Sohn und Nachfolger Konstantin V. gemeint war. Erst im Laufe des 9. Jahrhunderts sei es zu einer Verbindung der ikonoklastischen Lehre mit dem Gründer der isaurischen Dynastie gekommen. Im Rahmen der bei Theophanes und Nikephoros überlieferten Nachrichten sind Specks Beobachtungen tatsächlich überzeugend. Es ist einleuchtend und in der bisherigen Forschung auch schon öfters erwogen worden, dass die Nachrichten über die Maßnahmen Leons III. deutliche Spuren einer ikonodulen Überarbeitung tragen. Ereignisse wie der Aufstand des Thema Hellas, die Absetzung des Patriarchen Germanos und die Auflehnung des Papstes gegen die kaiserliche Oberherrschaft können kaum einzig und allein mit den bilderfeindlichen Maßnahmen Leons III. begründet werden. Auch die Intention, die hinter der Abnahme des Christusbildes der Chalke stand, mag durchaus eine andere gewesen sein, als ihr in der späteren Historiographie zugebilligt wird. Schwieriger wird die Argumentation in Zusammenhang mit der Westpolitik Leons III. und den Konflikten mit den Päpsten Gregor II. und Gregor III. Ein großer Teil des im 3. Teil un-

---

[7] R. Eisener, Zwischen Faktum und Fiktion. Eine Studie zum Umayyadenkalifen Sulaimān b. ᶜAbdalmalik und seinem Bild in den Quellen. Wiesbaden 1987, 120–137.

[8] P. Speck, Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluss des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 10). Bonn 1990.

tersuchten Quellenmaterials wie das so genannte Hadrianum, d. h. die Antwort Papst Hadrians I. auf das fränkische Protestschreiben *Capitulare adversus synodum*, und der nur auf Latein überlieferte Schlussteil des Briefes Hadrians an Konstantin VI. und Eirene in den Akten des Konzils von Nikaia, muss, so man die Ansicht, dass der Bilderstreit nirgends zur Debatte stand, konsequent weiter verfolgt, als späte Fälschung des 9. Jahrhunderts nachgewiesen werden (S. 526). Auch die geläufige Lehrmeinung, der zufolge die Papstbiographien des *Liber pontificalis* ab dem 8. Jahrhundert hauptsächlich auf zeitgenössischen kontinuierlichen Eintragungen basieren, ist zwangsläufig durch die Annahme zahlreicher späterer Interpolationen zu modifizieren (S. 553–554). Speck bricht also einmal mehr mit der *communis opinio* der mediävistischen Fachwelt, und es ist abzusehen, dass auch diese Thesen ähnlich wie im Falle der *Libri Carolini* kaum breitere Akzeptanz finden werden. Die Einblicke in die diskursive Struktur der untersuchten Quellenstellen sind dennoch beachtenswert: Die Untersuchung von Theophanes' Bericht über den Abfall Roms (S. 529–551) führt Speck zu dem Schluss, dass es die Einführung einer Sondersteuer für die westlichen Provinzen des Reiches und die Konfiszierung der Einkünfte aus den Patrimonia Roms im byzantinischen Herrschaftsbereich waren, die den bewaffneten Widerstand der Römer und die Erhebung der Helladikoi verursacht haben. Alle ikonoklastischen Details seien dagegen Teil des erst viel später entstandenen negativen Bildes vom häretischen Leon. Dasselbe gilt für die Übertragung der Kirchenprovinzen des Illyricum an Konstantinopel, die sich nach Speck aus einem längeren Prozess, nicht einer Einzelmaßnahme des Kaisers ergeben habe. Die Forderung nach Rückerstattung, die in den genannten päpstlichen Schreiben zu finden ist, mache erst mit dem Beginn der Bulgarenmission im 9. Jahrhundert einen Sinn. Demnach habe man auch den eigentlichen Grund für den Rücktritt des Germanos im Streit um die Patrimonia und wiederum nicht in der Bilderfrage zu suchen. Diese Interpretation lässt sich freilich nur dann aufrechterhalten, wenn alle Details, die sich in den Biographien des *Liber pontificalis* zu Gregor II. und Gregor III. (S. 553–571, 573–600) zur Bilderfrage und dem daraus resultierenden negativen Leon-Bild finden, zweifelsfrei als legendär und/oder spätere Zusätze erklärt werden können. Speck bemüht sich daher, *iussiones* gegen die Bilder, Mahnbriefe Papst Gregors III. und eine römische Synode von 731, die den Bilderstreit zum Gegenstand gehabt haben soll, als spätere Phantasien und Fehldeutungen nachzuweisen. Bei allen Problemen und Unsicherheiten möchte man freilich in den Fällen, wo die Angaben der Papstbiographien durch weitere briefliche Quellen bestätigt werden (S. 586–588), doch eher andere Deutungsmöglichkeiten ventilieren. Auch fragt man sich, ob die Argumente, mit denen das Hadrianum (S. 637–650) und der Schlussteil des Papstschreibens an Konstantin VI. und Eirene (S. 651–672) in die Zeit nach dem zweiten Ikonoklasmus und der Bulgarenmission datiert werden, die vielfältigen Probleme der Überlieferungsgeschichte wie etwa sprachliche Besonderheiten, die für das Ende des 8. Jahrhunderts typisch sein könnten, Indizien der handschriftlichen Tradition und Eigenheiten der päpstlichen Registerführung wirklich im gebührenden Maße berücksichtigen[9].

Alles in allem wird man Paul Specks letztes Buch in vielerlei Hinsicht mit großem Gewinn zu Rate ziehen und sich über die komplexen und vielfach auch unlösbaren

[9] Etwa E. Lamberz, Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils. Der Brief Hadrians an Konstantin VI. und Irene (JE 2448). *Deutsches Archiv* 53 (1997) 1–43.

Probleme, die mit den Quellen zur byzantinischen Geschichte des 8. Jahrhunderts verbunden sind, ein eingehendes Bild machen können. Als wichtigste Schlussfolgerung der Lektüre ergibt sich, dass eine historische Darstellung der Zeit Leons III. nach den Maßstäben unserer Erkenntnismöglichkeiten eigentlich nicht möglich ist und diesbezüglich noch sehr viel wissenschaftliche Detailarbeit erbracht werden muss. Es ist Paul Specks großes Verdienst, dass er uns stets zum Nachdenken und zum erneuten Überdenken scheinbar etablierter Lehrmeinungen anregte. Dafür sei ihm von allen, besonders aber von der jüngeren Byzantinisten-Generation, die auch in Zukunft noch Forschungsthemen braucht, gedankt – αἰωνία ἡ μνήμη του.

Alexander Beihammer

The *History* of Leo the Deacon. Byzantine Military Expansion in the Tenth Century. Introduction, translation, and annotations by Alice-Mary Talbot and Denis F. Sullivan with the assistance of George T. Dennis and Stamatina McGrath (*Dumbarton Oaks Studies* 41). Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2005. XIX, 264 S. ISBN 0-88402-306-0.

The publication of a translated work of Byzantine history is always received with delight by those teaching the subject to undergraduate students as it makes yet another text available for use in the classroom. So much more so in this particular case when the text in question is a significant historical source written by a contemporary of the period of military expansion in the tenth century which so far had to be covered using extremely sparse translated passages (as, for example, those included in D.J. Geanakoplos, Byzantium: Church, Society, and Civilization Seen Through Contemporary Eyes. Chicago and London 1984).

The information we have on Leo the Deacon is found exclusively in his work. He was born around 950 in Kaloë, a small town in western Anatolia. He studied in Constantinople and was ordained a deacon after 970. He became a member of the palace clergy under Basil II, as an encomium (edited by I. Sykoutres in *EEBS* 10 [1933] 425–434) he wrote in praise of the emperor suggests. He most probably took part in the catastrophic early campaign of Basil II in Bulgaria in 986 and must have died not long after 995. His History covers the period of Romanos II, Nikephoros Phokas and John Tzimiskes (959–976) with some forays into the reign of Basil II and it is in some instances the only available source for the events it records. Leo's text is centred on the emperors at the heart of his narrative, following a trend that may be taken to begin with the almost hagiographical account of Basil I in the Vita Basilii (Book 5 of the Continuation of Theophanes) and to culminate in Psellos' Chronography and Anna Komnene's Alexias.

The current publication leaves nothing to be desired: the actual translation of Leo's text (55–221) is preceded by a lengthy introduction (1–52) which covers not only the biography of the author, his style and the history of his text (both its manuscript evidence and modern editions), but also offers an overview of the political and military history of tenth-century Byzantium. The text is followed by genealogies, maps, an extensive bibliography and a series of indices (proper names, general, notable Greek words [which includes three *hapax legomena*] and index locorum, 223–264).

In the absence of the much awaited critical edition currently prepared by Athanasios Markopoulos on the basis of N.M. Panayotakis' efforts in the early 1970s, this book is extremely useful for those working with Leo and the period he describes. The translation, which goes back to a text prepared on the basis of Panayotakis' preliminary edition by Alice-Mary Talbot, is now revised as a result of an eighteen-month reading group at Dumbarton Oaks (see Preface and Acknowledgements, viii). The advantages that this translation offers compared to the existing edition by C.B. Hase (Paris 1819, then Bonn 1828) are numerous: Talbot adopted better readings of the text as established by Panayotakis (who discovered an additional manuscript of the text, Escorialensis Y-I-4, compared with Hase's unique reliance on Paris. gr. 1712), furthermore she has also suggested alternative readings to both Hase and Panayotakis – all of these are indicated in footnotes.[1] Finally, with the aid of the latest online version of the TLG the editorial team has identified citations that Panayotakis had not found as well as rejecting some identifications deemed now too far removed from the text.

The translation reads very smoothly, while allowing the somewhat awkward classicizing style of Leo to shine through. Furthermore, it is exemplarily annotated offering a commentary on dates, persons, place names and other noteworthy facts while drawing attention to parallel sources for the events described by Leo. The philological work that went into this work is profoundly informed, as mirrored in the footnotes. Combined with the index locorum at the end of the volume it makes certain striking facets of the text come to light. For example the reader can see that Leo obviously employed a vast number of citations from both ancient and Byzantine historians as well as, expectedly, the Bible and patristic authors. Nevertheless, it is remarkable to observe that the author he cites most often is the late sixth century historian Agathias (see index locorum, 262).

All in all this is a most welcome addition to the growing number of translated Byzantine texts and will become essential both in undergraduate teaching and research on the tenth century in Byzantium.

Dionysios Stathakopoulos

Efthymia Pietsch, Die Chronographia des Michael Psellos. Kaisergeschichte, Autobiographie und Apologie (*Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte* 20). Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag 2005. 6, 152 S. ISBN: 3-89500-405-7.

Michael Psellos' Persönlichkeit und Werk hat seit jeher die besondere Aufmerksamkeit der Byzantinistik gefunden. Im Zentrum der Forschungen zu Psellos stand

[1] There is an important number of emendations and new textual suggestions (the numbers indicate page and footnote[s] while new readings not included in Panayotakis' text are given in bold letters): 58: 21, 70: 1, 71: 12, 78: 40, **42**, 93: 33, **35**, 36, 37, 94: **39**, 101: **82**, 106: **14**, 107: 17, 108: 22, 109: 25, 110: 33, 111: 41, 114: 59, 61, 116: 68, 120: **84**, 121: 90, 130: **24**, 25, 136: 57, 58, 138: 70, 143: 2, 5, 144: 13, 17, 146: 33, 147: 36, 149: 50, 151–52: 67, 152: 69, 153: 78, 83, 157: 101, 104, 162: 3, 165: 25, 166: **33**, 168: 43, 169: 48, 49, 174: 81, 182: **41**, 183: **42**, 188: 5, 191: 23, 197: 48, 198: 54, 199: 61, 202: 5, 204: 16, 205: 21, 208: 41, 212: 69, 213: 70, 74, 217: 95, 219: 110.

und steht zweifellos seine *Chronographia*, während andere Teile seines umfangreichen Werkes kaum Beachtung finden. Der Grund dafür ist, daß die *Chronographia* mit ihren mannigfachen Insiderinformationen über das Leben der Kaiser von Basileios II. bis Michael VII., aber auch durch die deutliche Präsenz des Autors in seinem Text dem neuzeitlichen Geschmack besonders entgegenkommt. In diesem historiographischen Werk scheint Byzanz weniger fremd zu sein als in anderen Texten. Daß die oft behandelte *Chronographia* aber trotzdem einen Stoff darstellt, der noch längst nicht in all seinen Facetten hinreichend erforscht ist und mit dem sich daher die intensive Auseinandersetzung lohnt, zeigt die gelungene Untersuchung von Efthymia Pietsch.

Im ersten Teil der Monographie werden Text und Struktur der *Chronographia* vorgestellt (ein überaus nützlicher Einstieg in jede Auseinandersetzung mit diesem Werk) und der Forschungsstand analysiert, wobei die Voreingenommenheit (insbesondere der älteren Generation) der neuzeitlichen Betrachter gegenüber Psellos, die von einem idealisierten Bild der Historiographie ausgehen, besonders deutlich wird. Die „innovative Gattungsmischung in der *Chronographia*" ist schließlich der Ausgangspunkt für die zentrale Frage von Pietschs Untersuchung: Welche Funktion haben die persönlichen Auftritte des Psellos im Einzelnen? Auf der Grundlage einer ausführlichen Textanalyse erbringt Pietsch im folgenden den Nachweis dafür, daß „die autobiographischen Bestandteile keineswegs nur beiläufige Einschübe und Digressionen darstellen, sondern dass sie im Grunde den strukturellen Kern bilden, auf den hin das gesamte Werk kompositionell ausgerichtet ist" (S. 22). Darüber hinaus macht sie deutlich, wie sich die autobiographische Argumentation im ursprünglichen, älteren (bis einschließlich der Herrschaft des Isaakios Komnenos reichenden) Teil der *Chronographia* von derjenigen im späteren Anhang (Buch VIIa–c) unterscheidet.

Im ersten Abschnitt des Hauptteils werden die Funktionen des Autobiographischen in der Historiographie diskutiert. Pietsch streicht insbesondere das apologetische Moment hervor, dem ich in meinem Buch (Autobiographische Traditionen in Byzanz. Wien 1999) – wie ich jetzt angesichts von Pietschs Ausführungen erkenne – zu wenig Gewicht zugemessen habe. Die Autorin zeigt (S. 28–30), wie auch Anna Komnene, unter dem Einfluß der Psellos'schen *Chronographia*, ihre Alexias apologetisch ausrichtet. Bei Psellos selbst ist die Selbstrechtfertigung das Hauptmotiv, das hinter seiner überwältigenden Präsenz im Text steht. Diese Autor-/Erzählerpräsenz analysiert Pietsch unterteilt nach den Erscheinungsformen literarischer Erzähler, Autor als Historiker und Autor als historische Figur in Kapitel 3 ihres Buches. Kapitel 4 ist der eingehenden Untersuchung des autobiographisch-apologetischen Aspektes in den zwei letzten Büchern der Chronographia, in denen dieser besonders intensiv zutage tritt, gewidmet[1]. In Kapitel 5 wird der literarische Charakter der Chronographia an-

[1] In Zusammenhang mit der Datierung des letzten Teiles der Chronographie kommt P. auch auf die umstrittene Frage nach Psellos' Sterbedatum zu sprechen und gibt einen konzisen Überblick über die verschiedenen Positionen in der Forschung. A. Karpozilos (When did Michael Psellus die? The Evidence of the Dioptra. *BZ* 96 [2003] 671–677) brachte mittlerweile zumindest einiges Licht in die undurchsichtigen Daten, die für die Ausdehnung von Psellos' Lebensspanne bis nach 1097 sprechen, indem er zeigen konnte, daß das auf 1097 datierte Vorwort zur Dioptra gar nicht von Psellos stammt (so daß das jüngste umstrittene Lebenszeichen des Autors jetzt in das Jahr 1092 datiert).

gesichts der vorausgegangenen Darlegungen noch einmal einer abschließenden Betrachtung unterzogen.

Der eigentliche Hauptteil (Kapitel 4, S. 66–128) setzt sich aus minutiösen Untersuchungen von Schlüsselpassagen der *Chronographia* zusammen, in denen Pietsch wiederholt ihre eigene Position in kritischer Auseinandersetzung mit der älteren Literatur überzeugend darlegt. Zurecht distanziert sie sich hierbei insbesondere von A. Kaldellis' zu schematischer Untersuchung (The argument of Psellos' Chronographia. Leiden u. a. 1999), deren allzu gewagte Schlußfolgerungen, wie Pietsch deutlich macht, des öfteren auf Mißverständnissen des griechischen Textes beruhen (so etwa Psellos' angebliche Areligiosität 72, A. 127; siehe etwa auch 78, A. 136). Pietschs deutsche Übersetzung der ausgewählten griechischen Passagen wird dem hochliterarischen Stil des Psellos hierbei durchwegs gerecht und zeugt von einem in die Tiefe gehenden Verständnis des Werkes.

Sensibilisiert durch die feinsinnige Analyse der Autorin, die Psellos' Hang zur versteckten Ironie immer wieder aufzeigt, einige Bemerkungen: In 3.2.2. diskutiert Pietsch politische und moralische Stellungnahmen des Autors zu den von ihm geschilderten Geschehnissen und zieht dazu die Schilderung des Todes des Rebellen Bardas Phokas heran. Der einen Version zufolge starb dieser unter dem Hagel der feindlichen Pfeile, nach einer anderen sei er auf Basileios' II. Anweisung vergiftet worden. Psellos entscheidet sich nicht ausdrücklich, sagt aber: τῇ δὲ μητρὶ τοῦ Λόγου τὸ πᾶν ἀνατίθημι. Pietsch (45) übersetzt: „und ich stelle alles der Gottesmutter anheim“. Ich glaube, daß Psellos hier eher meint: „ich *schreibe* die ganze Angelegenheit (das Verdienst für den für den Kaiser günstigen Ausgang der Erhebung des Bardas) der Gottesmutter *zu*“ (so auch die italienische Übersetzung von S. Ronchey), d. h. „ich erkläre sie, die Gottesmutter, zur Urheberin des plötzlichen Todes des Bardas (unabhängig vom Auslöser)“; denn zu Beginn der Episode erzählt Psellos ja, daß Basileios sich mit einer Ikone der Gottesmutter (εἰκόνα τῆς τοῦ Λόγου μητρός I 16, 4) in der Schlacht schützte. – Wenn Psellos erwähnt, daß er der geistige Bruder des Vaters der Kaiserin Eudokia war und diese … με ὑπὲρ πάντας ἐθείαζέ τε καὶ ἐξεθείαζε, so ist „sie verehrte und liebte mich abgöttisch“ (S. 39 und 124) sicherlich eine gute Wiedergabe ausgehend von der Bedeutung „vergöttern, verehren, loben“ der Verben θειάζω bzw. ἐκθειάζω laut LSJ. Diese Nebeneinanderstellung zweier fast gleichlautender Synonyme kommt mir gemessen an Psellos' hohen rhetorischen Ansprüchen etwas plump vor. Auf jeden Fall liegt hier ein Wortspiel mit θεῖος Onkel vor und vielleicht ist das erste Verb auch in dem Sinne von „mit dem Wort Onkel anreden“ aufzufassen; man könnte die Passage also vielleicht auch mit „und sie verehrte mich mehr als alle anderen, wobei sie mich immer wieder als Onkel ansprach“ übersetzen (auf Neugriechisch könnte man die Stelle auch mit θείο με ανέβαζε θείο με κατέβαζε wiedergeben, wobei dann allerdings die andere Bedeutung der Verben, „verehren“, unberücksichtigt bliebe). – Den Abschnitt VIIc 8 leitet Psellos mit der Feststellung ein, daß die zuvor genannten Charakterqualitäten Michaels VII. allen Menschen zugute kamen (ταῦτα μὲν οὖν κοινὰ τούτῳ πρὸς ἅπαντας; eher als „Soviel also zu seinem Wesen, soweit es für die Öffentlichkeit sichtbar ist“ Pietsch 128); darauf folgt nun das, was der Kaiser aber dem Autor erwies. Gegenübergestellt werden als Nutznießer der Güte des Kaisers einerseits die Allgemeinheit und andererseits Psellos persönlich.

Das Wort δραματουργός (VI 149, 16) bedeutet eher „Täter“ als „Schauspieler“ (Pietsch 90).

Diese wenigen Bemerkungen, die sich dem interessierten Lesen des Buches verdanken, seien hier zur weiteren Diskussion geäußert. Abschließend sei noch hervorgehoben, daß Efthymia Pietschs Psellos-Buch einem Lust macht, die Chronographia (noch) einmal zu lesen und darauf zu achten, was dieser durchtriebene Autor eigentlich sagen wollte.

Martin Hinterberger

Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. Vol. 5. The East (continued), Constantinople and Environs, Unknown Locations, Addenda, Uncertain Readings. Edited by Eric McGeer, John Nesbitt and Nicolas Oikonomides (†) (*Dumbarton Oaks Catalogues*). Washington, D. C., Dumbarton Oaks 2005. XVI, 198 S. m. Abbildungen. ISBN 0-88402-309-5.

Mit diesem Band (129 Lemmata) wurde die Serie der Siegel, die auf die historische Geographie des byzantinischen Reiches bezogen ist, abgeschlossen. Aus dem Vorwort geht hervor, dass auch in diesem Volumen der inzwischen verstorbene N. Oikonomides an mehreren Kapiteln mitgearbeitet hatte (1–4, 7 und 8). E. McGeer ergänzte den Kommentar der Kapitel 1–4, J. Nesbitt übernahm den Großteil der Arbeit und die Endredaktion. Vor dem eigentlichen Katalog finden sich zwei Landkarten (südöstliches Kleinasien, Levante und der Raum Konstantinopel). Die vorgestellten Stücke sind überwiegend mäßig erhalten, zum Teil fragmentiert und somit schwierig zu entziffern. In einigen Fällen konnten nur Hypothesen bzw. fragliche Lesungen geboten werden. Unter dem Material finden sich auch Siegel, die bereits veröffentlicht waren, einige jedoch unvollständig oder fehlerhaft, was die Editoren des öfteren korrigieren konnten. Natürlich enthält der Katalog auch Unikate, die seinen Wert für die Grundlagenforschung und insbesondere für die historische Geographie hervorheben. Wir möchten nun zu einigen Fällen Stellung nehmen bzw. differenzierte Lesungsvorschläge anbieten, was keinesfalls die Bedeutung der betreffenden Studie beeinträchtigen soll.

1.1 In Bezug auf den Familiennamen der im Kommentar erwähnten Stücke schlagen wir – anders als Cheynet – Atrichinopodes vor. Parallelstücke dazu in den Auktionen Gorny 90 (12.–13.10.1998), 1411 und Peus 376 (29.–30.10.2003), 1366.

5.2 Die Autoren interpretieren gestützt auf V. Laurent, Le Corpus des sceaux de l’empire byzantin. II. L’administration centrale. Paris 1981, Nr. 480–481, πιστικός als ἐκ προσώπου τῶν ὀξέων, was aber inhaltlich für dieses Stück nicht gerechtfertigt ist, denn ὀξέων bezieht sich nicht auf πιστικός sondern auf β. νοτάριος. Zudem sei angeführt, dass τὰ ὀξέα nicht mit dem „service of the dromos“ zu tun haben, sondern mit der Seidenproduktion. B. Koutava-Delivoria, Les ὀξέα et les fonctionnaires nommés τῶν ὀξέων: les sceaux et les étoffes pourpres de soie après le 9[e] siècle. *BZ* 82 (1989) 177–190.

6.1 Ein Parallelstück dazu in der Staatlichen Münzsammlung München, Sammlung Zarnitz 564.

6.7 Ein anderer Vorschlag wäre Βηκένῃ (?). Das Siegel ist zu spät datiert. Sowohl die ikonographischen als auch die paläographischen Charakteristika lassen eine Datierung in das 3. Viertel 10. Jh. zu.

6.12 Ioannes war ἀσηκρῆτις καὶ κριτὴς Σελευκείας, was ein gut erhaltenes Stück aus

Bulgarien erhellt: I. JORDANOV, Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria. I. Byzantine Seals with Geographical Names. Sofia 2003, Nr. 68.1.

6.20 Zu Theophylaktos Romaios s. zuletzt die Korrekturen in A.-K. WASSILIOU – W. SEIBT, Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich. 2. Teil. Zentral- und Provinzialverwaltung. Wien 2004, S. 32 (ab jetzt Österreich II).

9, S. 21–22 Zur chronologischen Abfolge der Kommandanten von Antiochien in der Zeitspanne 1037–1055 s. auch die Zusammenstellung in Österreich II, S. 262–263.

9.10 Eher frühes 11. Jh.

9.12 Die Rv.-Seite von c muss um 180° gedreht werden.

9.17 Ein Parallelstück bei J.-Cl. CHEYNET, Sceaux byzantins des museés d'Antioche et de Tarse. *TM* 12 (1994), Nr. 62.

9.19 Wir schließen uns der zweiten Interpretation an.

10.2 + Συμεῶνος εὐλογία.

13.1 Das bei G. SCHLUMBERGER, Sigillographie de l'empire byzantin. Paris 1884 (Ndr. Turin 1963) 318, Nr. 2 (ohne Abb.) edierte Stück ist in Wien. Dazu Österreich II, Nr. 307 (ca. 1067).

14.1 Das 11. Jh. ist in diesem Fall auszuschließen.

17.1 Τιβεριουπ(όλεως) ist eine zweite Möglichkeit.

19.5 Zur rechten Seite Johannes des Täufers ein Baum, an den die Axt angesetzt ist. Eine sehr schöne ähnliche Darstellungsweise in Österreich II, Nr. 300.

22.4 Als Umschrift auf dem Avers ist zu lesen [+ Σταυρ]ὸς Κ(ύριο)ς τοῦ παθόντ(ος) Δεσπότ(ου).

23.5–23.6 Zu diesem Georgios s. auch W. SEIBT – M. L. ZARNITZ, Das byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk. Wien 1997, Nr. 1.3.4 und 1.3.6 (ab jetzt SEIBT – ZARNITZ).

Auf dem Revers von 23.6 war nach dem Kürzel S entweder ein Zeta oder ein Xi, demnach ist Cheronnesos (?) ausgeschlossen.

23.7 und 23.8 Ioannes war γενικὸς κομμερκιάριος. Ein Jahr später ist er für Α´ und Β´ Κιλικία zuständig. SEIBT – ZARNITZ 1.3.5.

23.14 Handelt es sich doch um einen sehr ähnlichen Stempel zu 23.5? Als Indiktionszahl wahrscheinlich ein Δ, was dem Jahr 690/91 unter Justinian II. entspricht.

24.5 Ist für das Ende der Legende ὁ τοῦ Χλ(ευέρη) zu suggerieren?

25.1 Zum erwähnten Wiener Stück s. Österreich II, Nr. 37.

25.5 Das 10. Jh. ist weitgehend auszuschließen.

25.9 Als Vorname wäre in etwa Θεόπιστος denkbar.

25.10 Besonders die Av.-Seite weist eine starke stilistische Ähnlichkeit zu 24.1 auf. Hieß der Mann Philetos?

25.12 Zum Wiener Stück sei verwiesen auf Österreich II, Nr. 74.

25.14 Dieselbe Person ist zudem als πατρίκιος, ὕπατος, κριτὴς καὶ ἀναγραφεὺς τῶν Ἀρμενικῶν θεμάτων greifbar. J.-Cl. CHEYNET, Sceaux de la collection Zacos (Bibliothèque nationale de France), se rapportant aux provinces orientales de l'empire byzantin. Paris 2001, Nr. 18.

26.4 Zum Wiener Parallelstück s. Österreich II, Nr. 76.

27.4 Das ὁ τοῦ φύλακος ist als Verwandter des φύλαξ zu verstehen.

27.5 Φύλαξ kann in diesem Fall auch als Familienname interpretiert werden.

27.6 Warum soll φύλαξ eine Kurzform von σκευοφύλαξ sein?

28.1 Wenn Spanopulos auf seinem Siegel nicht angibt, wo er Praitor war, bedeutet das nicht unbedingt, dass er in Konstantinopel tätig war.

31.1 Reine Prosa.

31.2 Kein Fünfzehnsilber, sondern Prosa.

38.1 Der Zwölfsilber hat keinen korrekten Binnenschluss.

42.1 Ein Parallelstück sehr guten Erhaltungszustandes bei J.-Cl. Cheynet – C. Morrisson – W. Seibt, Les sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig. Paris 1991, Nr. 227 (ab jetzt Seyrig).

42.2 Ein Parallelstück bei G. Zacos, Byzantine Lead Seals II, ed. J. W. Nesbitt. Bern 1984, Nr. 413.

42.1 und 42.2 sind derselben Person zuzuweisen.

42.11 Nikolaos würden wir eher als Verwandten des Metropoliten von Melitene namens Ioannes ansehen.

42.26 Innovative Aversseite.

42.29 Reine Prosa.

42.31 Auch Tarasios käme als Vorname in Frage.

42.43 Ist für das Ende der Legende an ein bisher nicht belegtes Τριγόνης zu denken? Dann hätten wir es mit einem Beinamen zu tun. Für die Palaiologenzeit ist Triginos (PLP 29300) bekannt.

45.2 Wir würden ein anonymes ikonographisches Siegel dieser Art nicht unbedingt mit der Kirche der Theotokos Kyriotissa oder einem Kloster verbinden.

50.2 Auch die Rv.-Seite ergibt einen Zwölfsilber: Τοῦ καθηγέτου μονῆς Μολιβωτοῖο, wobei καθηγέτης aus metrischen Gründen in der selten belegten Bedeutung für den Abt verwendetet wurde. Vgl. LBG I 728.

52.1 Kein Vers.

54.2 Wir würden με σόν bzw. τὸν σόν, Παντοκράτωρ vorschlagen, womit ein einwandfreier Zwölfsilber zustande kommt.

55.2 Das Ende der Legende, die doch ein Vers sein dürfte, ist, wenn auch nicht eindeutig, bei Seyrig, Nr. 285 erhalten. Die Editoren lasen μον(ῆς), das N. Oikonomides, *BZ* 87 (1994) 509 aus metrischen Gründen zu κλή(ρου) korrigieren wollte. Zu lesen ist MỌN bzw. ME.N, was als μόν(ον) bzw. μέν(ω) aufzulösen ist und einen einwandfreien Zwölfsilber ergibt.

56.1 Wir würden in erster Linie an ein Personensiegel denken.

56.4 Auch diesen Stempel würden wir nicht unbedingt mit dem Kloster τοῦ Φιλανθρώπου in Verbindung bringen.

73.1 Aus der Abbildung ist diese Lesung nicht nachvollziehbar.

79.1 Ἰσαύρου.

80.2 Dieser Hypothese, die sehr wahrscheinlich ist, schließen wir uns an.

83.1 Auch hier wurde καθηγέτης für den Abt verwendet.

85.1a Büste der Theotokos Nikopoios.

88.1 Mit Hilfe eines Parallelstückes aus einer bulgarischen Privatsammlung kann die Legende folgendermaßen rekonstruiert werden: Μονῆς τῶν Σοφρώνης πατρικείων τῶν Ξυλινιτῶν. Der Ortsname ist bisher für die byzantinische Zeit anderweitig nicht bekannt. Auf dem Avers ein Patriarchenkreuz mit Zierranken.

94.1 Vielleicht war Michael Abt des Klosters τοῦ ἁγίου Ἀλυπίου. Vgl. R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. III. Les églises et les monastères. Paris [2]1969, 19.

101.1 Ioannes war Metropolit von Madyta, da das Siegel aus dem späteren 11. Jh. stammt.

104.1 Nicht zuletzt aus inhaltlichen Gründen denken wir anstelle von ἀφ' ὧν an νοῶν.

104.2 Wir würden den Beginn der Legende, die keinen Vers ergibt, als Σφραγ(ίδα) σφραγίζ(ει) auflösen.

105.1 und 106.1 Warum wird ὁ τοῦ einmal als „nephew" und einmal als „man" interpretiert?

112.1 Vgl. W. SEIBT, *BSl* 35 (1974) 80 Καραλίας.

120.1 Kein Vers.

125.1 Das Siegel ist wohl vor der Gründung des Thema Μακεδονία entstanden.

126.1 Mesothynia als Ortsname lässt sich nicht nachvollziehen.

127.1 Ioannes Pseles war höchstwahrscheinlich ὑπολόγιος. Vgl. Österreich II, S. 229.

129.1 Der Typus ist auch in Österreich II, S. 82 angeführt und wird Nikephoros, dem Neffen des Patriarchen Michael Kerullarios, zugewiesen. Die Heiligen zu beiden Seiten der Theotokos auf dem Avers werden dort als Nikolaos und Demetrios interpretiert.

Alexandra-Kyriaki Wassiliou

Victoria BULGAKOVA, Byzantinische Bleisiegel in Osteuropa. Die Funde auf dem Territorium Altrußlands (*Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik* 6). Wiesbaden, Harrassowitz 2004. 349 S. ISBN 3-447-04894-8.

Die Arbeit besteht aus drei Teilen; der erste, für die byzantinische Sigillographie wichtigste, bietet ein Corpus der byzantinischen Siegel, die auf dem Territorium der alten Rus' gefunden wurden, sei es bei archäologischen Grabungen, sei es durch „Zufallsfunde", ob sie sich nun in Museen, anderen staatlichen Institutionen oder in Privatbesitz befinden. In einem zweiten Teil versucht die Autorin, das Material in einen größeren kulturell-politischen Kontext zu stellen, und schließlich werden die altrussischen Bullen behandelt, die auf byzantinischem Boden gefunden wurden.

Viele Stücke waren schon bekannt, bei den neuen, die nicht selten fragmentiert oder sonst wie schlecht erhalten sind, reichen die – oft nur mittelmäßigen – Abbildungen (auf gewöhnlichem Papier in den Text gesetzt) oft nicht aus, die Lesungsvorschläge genauer zu kontrollieren und Verbesserungen anzubieten. Manche neue Stücke sind jedoch wichtig und interessant.

Wo Grabungsberichte zugänglich waren, hat die Autorin diese sorgfältig studiert und sehr gut ausgewertet – die Stratigraphie kann durchaus Hilfestellung bei der Datierung der Siegel bieten. Dankbar vermerkt der Leser auch weiter führende Angaben zu den einzelnen Grabungsorten.

Naturgemäß bleibt auch heute noch in so manchen Fällen die Frage der Abgrenzung byzantinischen Materials von altrussischem eine subjektive Entscheidung (das gilt insbesondere für die anonymen ikonographischen Stücke), und andererseits ist es oft nicht so eindeutig, ob der Ort (z. B. auf der Krim) zur Zeit, als das Siegel hier geprägt wurde oder auch nur ankam, byzantinisch war oder nicht. Nicht zuletzt bedarf die Frage des Umfanges des Herrschaftsgebietes von Tmutarakan zu ver-

schiedenen Zeiten bzw. der jeweilige Grad des Einflusses russischer Fürsten noch gründlicher Untersuchungen.

Da es sich um eine Dissertation handelt, die ohne ausreichende sigillographische Hilfe entstand, bleibt viel Neues (aber nicht nur dieses) recht hypothetisch; im Folgenden sei dazu Stellung genommen, auch wenn oft nur eine andere Hypothese geboten werden kann; aber so lässt sich leichter die Frage der Identität mit einem anderen Siegelstempel untersuchen; unsichere Lesungen verführen oft zu falschen Schlüssen.

1.2.1. Das Siegel ist im unteren Bereich weitgehend zerstört und das Photo zudem unzureichend; wahrscheinlich stand hier ein Familienname.

1.2.3. Dieser Logariastes, dessen Siegel auf der Halbinsel Taman' gefunden wurde, gehörte wohl der byzantinischen Verwaltung auf der Krim an.

1.2.4. Das Stück, das im (entscheidenden) unteren Bereich wieder weitgehend unlesbar wurde, stammt aus dem 9. Jh., nicht unbedingt aus dessen 1. Hälfte. Die im Kommentar gebotene These, dass die Einheit des δομέστικος τ. Ὀπτιμάτων „die Reitknechte und Trossburschen für die vier kaiserlichen Elitetagmata stellte“, wäre besser unterblieben.

1.2.5. Die im Kommentar angeführten Stücke stammen kaum alle von ein und derselben Person.

1.2.8. Dieser Katepano wäre wohl sehr interessant; leider ist nicht einmal der Vorname ganz sicher (außer Niketas käme auch Nikephoros in Frage), das RECT des Titels kann neben Probestes auch Bestes oder Bestarches bedeuten, und am Ende denken wir primär an einen Familiennamen.

1.2.9. Das bei Kerč, dem byzantinischen Bosporos, gefundene Siegel eines Strategen von Makedonia stammt aus der Zeit Basileios' II.; da ein in etwa synchrones Siegel einen Arkadios als Protospathar und Strategen ROOCΠOP, (sic) nennt (Athen 15), stammt die Bulle wohl von byzantinischem, nicht russischem Boden, und wäre nicht zu berücksichtigen gewesen.

1.2.10. Kam das Siegel des Nikolaos Artabasdos, Protospathar, Mystograph und Notar des Idikon mit einem Geschenk aus der kaiserlichen Schatzkammer nach Černigov?

1.2.12. Auch bei Stephanos, Notar des Phylax, denken wir an einen ähnlichen Zusammenhang (für den Fürsten von Kiev).

1.2.14. Die beiden Siegel des Theophylaktos, Strategos von Nikopolis unter Basileios II., brachte wohl ein Angehöriger der russischen družina nach Novgorod; diese war übrigens erst um das Jahr 1000 ca. 6000 Mann stark, anfangs wohl deutlich größer.

1.3.1. Kam der Bischof von Beroe als Gesandter des Alexios I. nach Novgorod?

1.3.3. Dieser Exarchos (des Patriarchen) war im späteren 10. Jh. auf der Krim und/oder auf der Halbinsel Taman' tätig.

1.3.4. Leon, der Metropolit von Laodikeia im 1. Drittel des 11. Jh., kann nicht mit Leon, dem Metropoliten von Perejaslavl' in den 70er Jahren des 11. Jh. identisch sein.

11.3.5. Bei Hegumenos denkt man im byzantinischen Bereich natürlich primär an einen Klosterabt. Da das Zeremonienbuch diesen Terminus aber auch als mögliche Bezeichnung für (niedrigere) ausländische Aristokraten anführt (de cer. 679, 17), sei die Hypothese erlaubt, dass das qualitätsvolle anonyme Siegel der Mitte des 11. Jh. (mit einer Michaels-Büste auf dem Avers) den Fürsten von Černigov meinte.

1.4.1. Möglicherweise hieß der Spanopulos der Stempelvariante 1 Michael.

1.4.2. Der Familienname könnte Konones gelautet haben.

1.4.3. Statt Kyrillos wäre Syrianos zu erwägen.

1.5.2. Wenn der Heilige auf dem Avers bärtig ist, sollte man eher an Theodoros denken.

1.5.3. War Georg κληρικός?

1.5.5. Die bisher unbelegte metrische Legende Κράζει Ἰωσήφ σε καὶ κῦρος σου, Κόρη. 1. Hälfte 12. Jh.

1.5.6. Der Familienname könnte Tzakalos gelautet haben.

1.5.8. Dieser Manuel, ὁ τοῦ ἄρχοντος, hieß kaum Attaleiates; die scheinbaren Verbindungslinien sind viel zu schwach.

1.5.9. Ἁμαρτωλός würden wir hier eher als „Mönch" interpretieren.

1.5.11. In der Sammlung Zacos finden sich Siegel eines Leon Psilianos, einmal als Protospatharios, einmal als Proedros, aus der 2. Hälfte des 11. Jh. Zum Typus als Proedros gibt es ein Parallelstück in Dumbarton Oaks (Neg.Nr. 60.18.14-3233).

1.5.12. Zwei neue, einander sehr ähnliche Siegeltypen von Michael Skleros (11./ 12. Jh.) aus Smolensk bzw. Novgorod.

1.6.5. 13 Silben, endbetont, kein Vers.

1.6.14. Auf dem Rv. eine ungewöhnliche Darstellung, als „Verleugnung des Petros" gedeutet.

1.7.6. Moises?

1.7.7. Die Legende könnte beginnen: Ἅγιε Θεόδωρε, βοήθει .... Vielleicht war Leon Chartularios.

1.7.8. Nikolaos Spatharokandidatos? Auf dem Av. eher Nikolaos.

1.7.11. Wahrscheinlich ein Parallelstück zu Zacos II 200: Kyri(akos), Kommerkiarios von Aminsos (wohl 9./10. Jh.). Das Stück soll aus der Gegend von Novgorod stammen.

1.7.15. Greif und Monogramm weisen klar ins 10. Jh. Als Name wäre vielleicht an Leon zu denken.

1.7.21. Am Ende könnte Ρωσίας gestanden sein.

Angesichts des Umstandes, dass bei vielen Bullen mehr Fragen offen bleiben als beantwortet werden können, erscheinen allgemeine Schlussfolgerungen aus der Fundtopographie (soweit sie überhaupt genau bekannt ist) oft recht riskant; in einigen Fällen mag es aber an Fürstenhöfen schon so etwas wie ein (kleines) Archiv gegeben haben. Einige Ansätze der Autorin, zum Beispiel zu Novgorod, verdienen jedoch besondere Beachtung.

Im 3. Abschnitt werden die russischen Siegelfunde auf byzantinischem Territorium behandelt.

Hier spielen die vieldiskutierten Siegeltypen des Michael ἄρχων Ματράχων, Ζιχίας κ. πάσης Χαζαρίας, der Theophano Muzalonissa als ἀρχόντισσα Ρουσίας und mehrerer Metropoliten und Bischöfe der Länder der Rus' eine wichtige Rolle.

Im Anhang 1 (Siegel möglicher byzantinischer Herkunft von altrussischem Territorium) geht es primär um den späten Typus eines Neilos; wenn die Legende Νείλου γραφῶν τὸ{ν} κῦρος ὁ στρατηλάτης transkribiert wird, erhalten wir einen korrekten Text und einen guten Zwölfsilber; oder war γραφόντων (im Sinne von „Schriften, Schreiben") intendiert? Das Siegel stammt nicht vom Patriarchen Neilos Kerameus.

Der Anhang 2 ist byzantinischen Siegeln in russischen Sammlungen gewidmet, wo aber nicht sicher ist, ob sie aus dem Gebiet der alten Rus' stammen.

3. Die Spuren lassen vielleicht an Leon θύτης Κύπρου denken; auf dem Avers der

hl. Leontios. Das im Kommentar erwähnte Athener Siegel eines Leontas (?) Klerikos bringt auf dem Avers einen Heiligen mit langer, bis zu den Schultern reichender gewellter Haarpracht, ganz anders als die Darstellung auf dem russischen Siegel.

6. Ein Parallelstück in Athen (582α).

7. Das Siegel des Leon Pleures als Kuropalates und Dux stammt aus der Zeit nach 1081.

11. Vielleicht Ioannu-Monogramm.

12. Basileios könnte Notarios gewesen sein.

14. Vielleicht Anthes, Patrikios und κατεπάνω τ. βασιλικῶν ἀνθρώπων?

15. Michael war nicht nur Protospathar, sondern auch Hypatos, κριτὴς ἐπὶ τοῦ ἱπποδρόμου und vielleicht Protonotar der Kibyrraioten oder Notar des Myrelaion.

18. Vgl. Auktion Münzkabinett Köln 76, Lot 1390, Nr. 97.

24. Wie wir schon in *BSl* 54 (1993) 364, zu Abb. LXIV 14 angemerkt haben, dürfte dieser Eustathios Bischof von Settai in Lydien gewesen sein. Eine Datierung ins 9. Jh. wäre denkbar. Leider ist nicht sicher, dass das Siegel tatsächlich in der Gegend von Pskov oder Novgorod gefunden wurde.

26. Möglicherweise befindet sich das Original, von dem diese Kopien hergestellt wurden, im Archäologischen Museum in Sofia (Nr. 50).

30. Epiphanios war Protospathar des Chrysotriklinos (2. Hälfte 10. – 1. Viertel 11. Jh.).

Werner Seibt

Palaeobyzantine Notations III. Acta of the Congress held at Hernen Castle, The Netherlands, in March 2001. Edited by Gerda Wolfram (*Eastern Christian Studies* 4). Leuven, Peeters 2004. 309 S. ISBN 90-429-1434-3.

Die dritte internationale Tagung über ‚Palaeobyzantine Notations', die im März 2001 im Schloss von Hernen (Niederlande) sattfand, war den thematischen Schwerpunkten Melismatik im byzantinischen und slavischen Kirchengesang, Modalität der Gesänge sowie der Rolle der mündlichen Überlieferung gewidmet. Auch notationsgeschichtliche und liturgische Probleme fanden Berücksichtigung. Die dreizehn Beiträge amerikanischer, dänischer, griechischer, italienischer, serbischer und russischer Forscher liegen nunmehr als Sammelband vor.

Mit der griechischen Tradition der vokalen Kirchenmusik, deren älteste Denkmäler in notationsgeschichtlicher und musikalischer Hinsicht die Grundlage der altslavischen liturgischen Gesänge bildete[1], befassen sich drei Beiträge.

Maria Alexandru legt in ihrem Beitrag „Zu dem Neumenkomplex *kylisma*, *antikenokylisma*, *lygisma* in der byzantinischen Musik" (243–297) einen überarbeiteten Auszug ihrer Dissertation vor. Die Autorin skizziert anhand zahlreicher Quellenbelege die musikalische Bedeutung der drei sog. ‚großen Zeichen' in den einzelnen Epochen der byzantinischen Neumenschrift. Sie geht dabei zunächst von den Kommentaren zu den genannten Zeichen aus musiktheoretischen Lehrbüchern aus. In einem zweiten

[1] Die archaischen altrussischen Haken-Neumen beruhen auf der Coislin-Notation (vgl. C. Floros, Universale Neumenkunde, Bd. I, S. 16).

Teil untersucht sie die Verwendung dieser Zeichen in Gesangshandschriften der sticherarischen Gattung, um so anschaulich den Wandel in Bedeutung und Funktion zu beschreiben. Die vielschichtige und oft variierende Bedeutung der Zeichen vom Symbol für stereotype mehrtönige Tonfiguren bis hin zu Zeichen der tonräumlichen ausdrucksmäßigen Gestaltung, deren konkretes Klangbild, Artikulation und Ausführung wohl auch in Abhängigkeit von der mündlichen Überlieferung stand, wird dokumentiert und diskutiert.

Christian Troelsgård gibt in seinem Beitrag „Thirteenth-Century Byzantine Melismatic Chant and the Development of the Kalophonic Style“ (67–90) einen Überblick über die Entwicklung der melismatischen Gesangsform der Kalophonie, die im 13. Jh. erstmals in byzantinischen Gesangshandschriften auftrat. Der Autor beschreibt das Phänomen zunächst abstrakt, indem er einen statistischen Wert ermittelt, der Aufschlüsse über die Struktur der Gesänge, resp. die Verteilung der Intervallzeichen über den einzelnen Textsilben der mittelbyzantinischen Handschrift Sticherarium Ambrosianum (A 139) gibt. Er wendet dieses Verfahren in abgewandelter Form auch auf paläobyzantinische Handschriften an. Am Beispiel eines kalophonischen Sticherons aus dem 13. Jh. zeichnet Troelsgård die graduell unterschiedliche Ausprägung der Melismatik in vier verschiedenen Handschriften des 13.–15. Jh. nach. Die verwandten Codices repäsentieren die traditionelle, die frühe kalophone sowie zwei Beispiele der hochmelismatischen späten kalophonen Kompositionstechnik. Der Autor betont auch die Kontinutität im byzantinischen Kirchengesang, z. B. dass die klaren Grundstrukturen der von der Melodik her schlichteren paläobyzantinischen Vorbilder z. T. auch bei ausgeprägter Melismatik noch erkennbar bleiben. Die vier unterschiedlichen Versionen der Stichire sind als Beispiel beigefügt (79–90). Wie der Autor selbst erwähnt, liefert die statistische Methode allein noch keine detaillierte Information z. B. über die einzelnen Belegstellen und die Länge der Melismen im byzantinischen Sticherarion. Wünschenswert wäre eine Vertiefung dieser Thematik in zukünftigen Untersuchungen.

Gerda Wolfram stellt in ihrem Beitrag „Der Codex Ochrid 53: Ein Sticherarion aus dem Einflussbereich Konstantinopels“ (227–241) ein umfangreiches Sticherarion vom Ende des 11. Jh. vor. Die Autorin gibt zunächst eine detaillierte Übersicht über die Gliederung der Handschrift, die u.a. Gesänge des Menäons, des Triodions und des Pentekostarions sowie große Teile der Oktoechos umfasst. Das Repertoire wird mit der ‚Standard Abridged Version of the Sticherarion' nach Oliver Strunk verglichen[2]. Falls dort keine Angaben enthalten sind, wird auf edierte Indices vergleichbarer paläobyzantinischer Codices zurückgegriffen. Charakteristische Parallelen im Festkalender der Handschrift sprechen, wie die Autorin ermittelt, für die Zugehörigkeit der Handschrift zur konstantinopolitanischen musikalischen und liturgischen Tradition. Hinsichtlich der Notation, die zu der ursprünglich reinen Texthandschrift hinzugefügt wurde, liefert die Autorin genauere Informationen z. B. über die Schreibweise der großen Zeichen, die die Übereinstimmungen der Neumenschrift mit der verwandten im Sticherarium antiquum Vindobonense[3] illustrieren; beide Handschriften vertreten demnach dasselbe

---

[2] Liste der Stichera zusammengestellt von J. Raasted, B. Schartau, Ch. Troelsgård, Kopenhagen 1994.

[3] Vgl. G. Wolfram, ed., Sticherarium antiquum Vindobonense, Pars Principalis et Pars Suppletoria (*MMB* 10). Wien 1987.

späte Entwicklungsstadium der Coislin-Notation, von Floros als Coislin V[4] klassifiziert. Zwei Abbildungen aus den genannten Codices runden die Darstellung ab.

Zudem werden mit je einem Beitrag die ekphonetische Notation und ein archaisches Notationssystem koptischen Ursprungs in den Themenkreis einbezogen:

Sandra Martani, „Das ekphonetische Notationssystem in den datierten Evangeliarien des 10. Jahrhunderts" (27–47), gibt einen Überblick über die Art der Verwendung ekphonetischer Neumen in den Perikopen vier griechischer Evangeliare des 10. Jh., die in Majuskelhandschrift notiert sind. Die graphische Form der Zeichen in den einzelnen Codices ist in Übersichtstabellen zusammengestellt. Fragen der ekphonetischen Textaussprache werden in diesem Zusammenhang nicht aufgegriffen.

Ioannis Papathanasiou und Nikolaus Boukas befassen sich in ihrem Beitrag „Early Diastematic Notation in Greek Christian Hymnographic Texts of Coptic Origin: A Reconsideration of the Source Material" (1–25) mit der Klassifikation und Entzifferung einer seltenen archaischen Notation, die in fünf Codices koptischen Ursprungs aus dem 7.– 9. Jh. überliefert ist. Die Autoren bezeichnen sie als Hermoupolis Notation (11) und liefern eine schlüssige Transkription (vgl. 14–25).

Einen komparativen Ansatz, in dem Denkmäler sowohl byzantinischer als auch altslavischer Provenienz vorwiegend des 11.–13. Jh. ausgewertet werden, zeigen drei Beiträge.

Annette Jung befasst sich in ihrem Beitrag „Kolaphismos: A Long Melisma in a Syllabic Genre" (49–66) mit der Besonderheit des Kolaphismos, einer melismatischen Wendung in ansonsten in syllabischem Stil gehaltenen byzantinischen Sticherarien. Dieses Thema behandelt die Autorin in ihrer Dissertation am Beispiel der Handschrift Ambrosianus A 139 sup. aus dem Jahr 1341.[5] In der vorliegenden Darstellung vergleicht Jung die Neumenkonfiguration, die das Melisma symbolisiert, am Beispiel der altslavischen Handschrift BAN 34.7.6 mit Parallelstellen in fünf Handschriften der altslavischen Tradition des 12. Jh. Der Vergleich zeigt, von kleinen Schwankungen abgesehen, im wesentlichen Übereinstimmung in der Neumenfolge, wenn auch die Ermittlung der Belegstellen wegen des fragmentarischen Charakers der altslavischen Denkmäler nur in etwas beschränktem Umfang möglich war. Dagegen differieren die Neumenkonfigurationen in den byzantinischen Beispielen des 11. und 12. Jh. in Coislin-Notation sowie auch die Belegstellen in Chartres- Notation aus derselben Zeit. Die Darstellung stützt sich auf detaillierte und umfangreiche Tabellen. Abbildungen aus den Originalhandschriften wären hilfreich gewesen. Die Autorin kommt zu dem Ergebnis, dass die von ihr untersuchte Handschrift BAN 34.7.6 der Tradition folgte, die die Russen von den Bulgaren übernahmen.

Alexander Lingas diskutiert in seinem Beitrag „Preliminary Reflections on Studying the Liturgical Place of Byzantine and Slavonic Melismatic Chant" (147–155), wie u. a. die musikästhetische Einschätzung in der ersten Hälfte des 20. Jh., wo namhafte Forscher die Rolle der Melismen in den spätbyzantinischen Kirchengesängen eher als negativ bewerteten, dazu führte, dass die Erforschung der Gesänge des Asmatikon und Psaltikon erst ca. ab den 70-er Jahren einen Aufschwung erfuhr. Zudem betont Lingas die interdisziplinären Verflechtungen, die für die Erforschung der

[4] Universale Neumenkunde I, S. 322.

[5] A. Jung, The Long Melismas in the Non-Kalophonic Sticherarion. *CIMAGL* 7 (1999).

Kirchengesänge eine Rolle spielen, ihre liturgische, theologische und musikalische Komponente.

Julia Shlikhtina untersucht in ihrem Beitrag „Problems of the Theory and Practice of Prosomoia Singing as Illustrated by Byzantine and Slavic Notated Prosomoia of the Good Friday Office“ (173–198) am Material des Karfreitags-Gottesdienstes in byzantinischen und slavischen Handschriften des 10. bis frühen 13. Jh. den Gesang nach Musterstrophen. Hier wird zwischen den Stichiren, die als Vorbild dienen und eine eigenständige Melodie aufweisen (Automela), und denjenigen, die diese Melodie auf ihren Text übernehmen (Prosomoia), unterschieden. Der differenzierte komparative Ansatz der Autorin liefert Aufschlüsse über die Praxis dieses Gesangsprinzips sowohl innerhalb byzantinischer als auch paläoslavischer Handschriften. Sie zeigt Abweichungen und Übereinstimmungen zwischen unterschiedlichen Genres auf und verweist auf die Praxis des heutigen russischen orthodoxen Gottesdienstes, wo ‚penie na glas' auch als Gesang nach einer Musterstrophe betrachtet werden kann, eine ca. 1500 Jahre alte Tradition.

Danica Petrović, „The Selection of Tones in the Services for the Twelve Great Feasts“ (211–226), leistet einen Beitrag zur Modalität, der auf der Untersuchung zahlreicher Stichiren zu Ostern und den zwölf großen Festen beruht. Sie geht der Frage nach, ob es bestimmte Vorgaben für den Gebrauch der Kirchentöne in den Festzyklen gibt, und untersucht 237 Stichiren verschiedener Meloden des 6. bis 14. Jh. auf den Gebrauch der Kirchentöne hin. Umfangreiche Tabellen ergänzen die Darstellung.

Mit einem Schwerpunkt auf der späteren russischen Tradition vom 15.–20. Jh. der Überlieferung einstimmiger liturgischer Gesänge zeigen die folgenden vier Beiträge Bezüge zu den byzantinischen Wurzeln auch dieser Überlieferung auf.

Natalia Denisova, „Vocal Exercises in the Ancient Russian and Byzantine Traditions (Illustrated by the Materials of Musical Theoretical Textbooks)“ (199–209), gibt einen Überblick über die Vokalübungen in russischen Lehrbüchern der Haken-Neumenschrift aus der Tradition der sibirischen Altgläubigen des 18.–20. Jh. und zeigt Parallelen zu ähnlichen Übungen aus byzantinischen Musiktraktaten, z. B. dem Lehrgesang des J. Koukouzeles auf.

Anhand ausgewählter Gesangshandschriften des 16. und 17. Jh. skizziert Ol'ga Kraševinnikova in ihrer Darstellung „Psalter Performance in the Medieval Russian Sunday Office of the Sixteenth and Seventeenth Centuries“ (117–145) die Entwicklung des Psalmenvortrags im Russland des 16. und 17. Jh. Die melismatischen Verzierungen bleiben zumeist auf die Refrains beschränkt, die Psalmverse werden rezitiert oder in syllabischem Stil vorgetragen. Daneben existierte auch die Tradition des „Gesungenen Psalters“, in dem ausgewählte Psalmverse und die abschließenden Refrains gesungen werden, wie einige Handschriften aus dem 17. Jh. zeigen. Außerdem werden auch die gänzlich mit langgezogenen Melismen gesungenen Beispiele in demestischer Gesangsart analysiert (vgl. Example 1, S. 140f.). Es wäre interessant gewesen, wenn die Autorin neben dem Pomorskij Obichod noch etwas mehr jüngere Quellen von den bislang noch wenig erforschten Handschriften der Altgläubigen (18. bis 20. Jh.) herangezogen hätte, die in ihrer Darstellung kaum Berücksichtigung finden.

Galina Požidaeva skizziert in ihrem Beitrag „Die Hauptstruktur des altrussischen melismatischen Gesanges und ihre Wechselwirkung mit der byzantinischen Tradition“ (91–116) anhand zahlreicher Quellen der paläoslavischen, byzantinischen und späten russischen Gesangstraditionen (15.–17. Jh.) die Struktur der verschiedenen Neumen-

gesangsarten, des Kondakariengesangs, des znamennyj rospev, des demestischen und des put'-Gesangs. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf der Melismatik; die Autorin analysiert die entsprechenden Tonformeln, die sog. líca und fíty, wie die ausgedehnten auf einzelne Silben gesungenen Vokalisen in den Lehrbüchern der altrussischen Neumenschrift genannt werden, anhand von Einzelbeispielen. Sie definiert die strukturellen Grundeinheiten des monodischen Gesangs in musikalischer und prosodischer Hinsicht. Sie wendet die strukturelle Theorie von B. Karastojanov auf die verschiedenen russischen Neumengesangsarten an und weist außerdem Analogien zwischen kalophonen byzantinischen und den melismatischen Gesängen der russischen Neumengesangsarten nach. Als schlüssiges Beispiel für die Wechselwirkung zwischen beiden Traditionszweigen sieht sie das Vorkommen der bedeutungslosen Einschubsilben zur Realisation von Melismen, die in der Kalophonie als ‚Teretismata', im russischen Kirchengesang als ‚Anenaiken' bezeichnet werden. Die Darstellung wird durch zahlreiche Quellenzitate ergänzt.

Natalia Seregina befasst sich in ihrem Beitrag „La modulation melismatique" (157–171) mit dem Genre der teils auch mündlich tradierten ‚pokajannye stichi' (Bußgesänge) und der für sie typischen Melismen. Ihre Transkription aus der Handschrift Moskau, RGADA F. 188, No. 947 aus dem Jahr 1652 (163–171) rundet die Darstellung ab.

Die Beiträge der russischen Forscherinnen zeigen anschaulich, dass auch in der Tradition der russischen Neumengesangsarten des 15.–20. Jh. die byzantinischen Wurzeln noch erkennbar sind, obwohl die Entwicklung der russischen Kirchengesänge einen eigenständigen und unabhängigen Weg gegangen ist.

Die anlässlich der Tagung von Hernen behandelten Themen decken ein breites Spektrum im Hinblick auf die Erforschung der Melismatik in byzantinischen und paläoslavischen bzw. altrussischen Neumengesangsarten ab und zeigen auch neue Tendenzen in der Forschung. Interessant sind u.a. die zahlreichen Belege aus den einschlägigen Neumenhandschriften der unterschiedlichen Traditionszweige des monodischen Kirchengesangs in Byzanz und der Rus'.

Inge Kreuz

Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204). Herausgegeben von Theodor Nikolaou in Zusammenarbeit mit Peter Neuner und Gunther Wenz (*Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München* 2). Münster, Lit 2004. II, 198 S. ISBN 3-8258-7914-3.

Der Band ist die Dokumentation eines „Expertengesprächs", das am 23. und 24. April 2004 in München aus Anlass des 800. Jahrestages der Eroberung von Konstantinopel 1204 bzw. des Bannes von 1054 stattgefunden hat.[1] Zielsetzung der Tagung

[1] F. Tinnefeld, Die Ereignisse von 1054 und ihre Bedeutung für das Schisma zwischen Ost- und Westkirche (7–14).— G. Avvakumov, Die Beurteilung der Ostkirche im lateinischen Westen in der Zeit von Gregor VII. bis Zölestin III., 1073–1198 (15–28).— W. Giese, Die Kreuzzüge des 11. und 12. Jahrhunderts. Voraussetzungen, Beweggründe und geschichtlicher Umriss unter dem Aspekt einer Kirchen-

war die Darstellung der Blickpunkte verschiedener historischer und theologischer Forschungsrichtungen auf Vorgeschichte und Folgen der Ereignisse von 1054 bzw. 1204[2]. Bei den meisten der Beiträge handelt es sich um die offenbar relativ wenig bearbeiteten Gesprächsbeiträge. Viele von ihnen geben allenfalls den Forschungsstand zu den jeweiligen Themen wieder und enthalten keine neuen Ergebnisse[3]. Die Beiträge von F. Tinnefeld (7–14) und W. Giese (29–42) geben fast ausschließlich ältere Ergebnisse wieder, ebenso ein größerer Teil des Beitrages von Ch. Gastgeber (43–71). Der Beitrag von Th. Nikolaou (73–95) enthält die Darstellung altbekannter Fakten und die Untersuchung altbekannter Texte in der Auseinandersetzung um den Primat. Der Beitrag von P. Neuner (179–195) beschränkt sich vor allem auf die Zusammenfassung offizieller Texte und einige allgemeine Bemerkungen zum Thema.

Interessantes für den Historiker bieten die Ausführungen von Ch. Gastgeber zur Vorgeschichte der Eroberung von 1204 mit einer diplomatischen Untersuchung des päpstlich-byzantinischen Briefwechsels (48–55); ferner der Beitrag von Vletsis zur Interpretation der Vorgeschichte von 1054 bzw. der Rezeption der „Aufhebung" des Bannes von 1054 im Jahre 1965 in der modernen orthodoxen Theologie (160–166), wenngleich hier die Forschungen aus der slawischen, arabischen und rumänischen Orthodoxie ausgespart wurden. Die Darstellung von G. Wenz über Kontakte zwischen reformatorischen Zentren und dem ökumenischen Patriarchat im 16. Jahrhundert (115–142) ist lesenswert, passt aber kaum zur Thematik des Bandes.

Sehr zu wünschen übrig lassen vor allen Dingen die Nachweise. Viele Beiträge enthalten nur rudimentäre bibliographische Hinweise, was die Brauchbarkeit der vorliegenden Publikation für die wissenschaftliche Arbeit erheblich einschränkt. So ist vor allem der lesenswerte Beitrag von G. Avvakumov (15–28) ohne jeden genaueren Nachweis über die grundlegenden päpstlichen Dokumente und einige weitere Quellen hinaus. Gerade zu diesem Beitrag, der zum Teil über die Dissertation des Verfassers zur selben Thematik hinausgeht[4] (Hinweise zur Position von Bernhard von Clairvaux, Peter Abaelard und Petrus Lombardus), wäre eine ausführliche Bibliographie nützlich

---

einheit unter dem Papst (29–42).— Ch. Gastgeber, Die Eroberung Konstantinopels während des vierten Kreuzzuges und die Haltung von Papst Innozenz III. (43–71).— Th. Nikolaou, Vervollständigung des Schismas zwischen Ost- und Westkirche im Jahr 1204 und die Anfänge des Uniatismus (73–95).— A. Berger, Unionisten und Antiunionisten in der Ostkirche (97–114).— G. Wenz, Den Griechen ein Grieche? Die Confessio Augustana Graeca von 1559 und der Briefwechsel der Leitung der Württembergischen Kirche mit Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581 im Kontext der Konkordienformel von 1577 (115–142).— V. Ivanonv, Einfluss der byzantinischen Kunst im Westen nach 1204 (143–157).— A. Vletsis, Die „Aufhebung" des Schismas im Jahre 1965 aus orthodoxer Sicht (159–178).— P. Neuner, Die Tilgung des Bannes (1965) und ihre theologische Relevanz. Ein ökumenischer Versuch aus römisch-katholischer Sicht (179–195).

[2] Vgl. Einleitung S. 2f.

[3] So auch die einleitende Fußnote zum Beitrag von A. Berger S. 97.

[4] G. Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche (*Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes* 47). Berlin 2002.

und hilfreich gewesen. Der Beitrag von V. Ivanov zum Einfluss der byzantinischen Kunst im Westen (143–157) kommt ganz ohne jede Abbildung, ohne konkrete Belege für Kunstwerke und ohne wesentliche Sekundärliteratur aus.

Insgesamt lässt die Publikation den Leser etwas ratlos zurück: Weder eignet sie sich als Handbuch oder als übergreifende Darstellung der neueren Ergebnisse bzw. als Bibliographie, noch werden wirklich neue oder übergreifende Forschungsbeiträge gebracht. Im Wesentlichen werden nur alte Ergebnisse wiedergekaut und alte Urteile über „Westen“ und „Osten“ wiedergegeben. Die Frage, ob es *die* Ostkirche und *die* Westkirche 1204 bzw. 1054 überhaupt gegeben hat, kommt kaum in den Blick. Es wird vor allem aus der Perspektive der Hauptstädte Konstantinopel bzw. Rom und deren in der Moderne rezipierten Ansichten und Urteile argumentiert. Dass es auch andere byzantinische „Ostkirchen“ und Theologen mit eigenen Vorstellungen von Kirche, Primat und Kircheneinheit (auch in der eigenen „Konfession“) gab und gibt, kommt (fast) nicht zur Sprache, noch viel weniger die anderen „Ostkirchen“ mit ihren je eigenen Beziehungen zu den beiden Roms (Synode vom Rom-Gla 1179, „Union“ der Maroniten 1184 etc.). Ebenso fehlt eine Darstellung des breiteren historischen Rahmens. In vielen Beiträgen scheinen sich Parteien und Positionen im luftleeren Raum gegenüber zu stehen und die theologische und historische Entwicklung und Rezeption vor 1054, zwischen 1054 und 1204, dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39) sowie der Gegenwart ausgeblendet zu sein. Zu beurteilen, ob derartige Gespräche und ihre Publikation die Einheit innerhalb der christlichen Religion fördern, ist primär Aufgabe der Theologen. Den Historiker beschleichen angesichts der Ereignisse von 1054 und 1204 seine Zweifel.

Christof Kraus

Basileios A. Sarres [Σαρρῆς], Ἡ βυζαντινή παραμυθητική ἐπιστολή. Ἀπό τόν Θεόδωρο Στουδίτη ἕως τόν Εὐστάθιο Θεσσαλονίκης (9ος–12ος αἰ.). Ὁ θεραπευτικός λόγος τῶν Βυζαντινῶν ἐνάντια στό πάθος τῆς λύπης – The byzantine letter of consolation from Theodoros Studites to Eustathios of Thessalonike (9th–12th centuries). The therapeutic logos of the Byzantines against the passion of sorrow. Thessalonike, A. Stamoulis 2005. 513 S. ISBN 960-8353-60-2.

Wie aus dem Haupt- und dem Untertitel ersichtlich ist, beschäftigt sich dieses Buch mit einem Bereich der mannigfaltigen Trauerliteratur der Byzantiner, genauer genommen, nur mit einem Teil des Genres der Trostschriften, das bekanntlich Trostreden, Trostgedichte und Trostbriefe umfaßt. Nicht nur thematisch, sondern auch zeitlich ist das untersuchte Material auf die mittelbyzantinische Zeit und auf eine Anzahl der in Frage kommenden Autoren beschränkt[1]. Es werden fast nur Autoren behandelt, deren Briefe zumeist in relativ guten Ausgaben vorliegen (Theodoros Studites, Photios, Arethas, Theophylaktos von Achrida usw.); auf einschlägiges unediertes Material wird erwartungsgemäß kein Hinweis gegeben. Somit ist von vornherein bei der Lektüre des Buches nicht mit großen Überraschungen zu rechnen.

[1] Untersucht werden 25 Briefschreiber mit insgesamt 276 Briefen.

Das Buch besteht aus zwei Teilen[2], deren jeder in zwei Kapitel und mehrere Unterkapitel zerfällt[3]. Es wird mit einem Vorwort von Prof. Katsaros (S. 13–15) eröffnet[4], dem sich eine Einleitung des Verfassers (S. 17–28) mit der Erläuterung der verschiedenen Teile und Kapitel des Buches anschließt. Sodann setzt die Behandlung des ersten Teils ein, in dessen erstem Kapitel vor allem Ursprung und Form sowie die fünf wichtigsten Epistolographen der in Rede stehenden mittelbyzantinischen Zeit erörtert werden[5]. Im zweiten Kapitel des ersten Teils werden die verschiedenen Komponenten des Trostbriefes wie Prooimion, Threnos und Trostteil behandelt.

Eines der ersten Kapitel dieses ersten Teils der Abhandlung hätte jedoch der Abgrenzung ihres Themas von anderen verwandten Teilgattungen der Trauerliteratur der Byzantiner gewidmet sein sollen – in erster Linie der Abgrenzung von den am nächsten stehenden Trostreden und Trostgedichten, um das Spezifische und die Eigenständigkeit des Trostbriefes als literarischer Gattung deutlich werden zu lassen. Worin besteht etwa der Unterschied zwischen einer Trostrede, die in der Form eines Briefes verschickt wird, und dem eigentlichen Trostbrief?[6] Denn Trostreden werden nicht nur an einen vom Verfasser entfernt wohnenden Empfänger versandt, sondern sogar in Anwesenheit des Adressaten vorgetragen[7].

So redet Sarris fortwährend von ἐπιστολικὸς λόγος und meint damit inkorrekt und irreführend einzig und allein den Trostbrief. Dabei hätte er die mit dem Trostbrief eng verwandten Trostteile der Grabreden, die eigentlichen Trostreden und Trostgedichte stets mit in Betracht ziehen müssen. Dagegen isoliert er den Trostbrief und spricht von Stilmitteln, Exempla etc. des Trostbriefes ohne jeglichen Vergleich mit den anderen verwandten Zweigen der Trostliteratur, deren die genannten Charakteristika ebenfalls Bestandteile sind. Die μίμησις, die er im zweiten Unterkapitel des ersten Kapitels untersucht, betrifft keineswegs den Trostbrief allein, sondern die gesamte literarische Produktion der Byzantiner. Auch die Teile Prooimion, Threnos und

---

[2] Μέρος Α′: Ἡ βυζαντινή παραμυθητική ἐπιστολή καί οἱ συνεστῶσες της (S. 29–254). Μέρος Β′: Ρητορική καί φιλοσοφία (S. 255–409).

[3] Erstes Kapitel: Στοιχεῖα ταυτότητας (S. 31–169). Zweites Kapitel: Δομικοί ἄξονες τῆς ἐπιστολικῆς παραμυθίας (S. 170–254)). Das erste Kapitel umfaßt 3 und das zweite 4 Unterkapitel.

[4] Bezeichnend für die Beschränkung des sprachlichen Blickfeldes auf das Neugriechische ist die Aussage von Katsaros, „die attizistische Sprache, die die byzantinischen Autoren als Organ künstlerischen Ausdrucks verwenden, stellt für die Rezeption dieser Texte beim zeitgenössischen Leser auf jeden Fall ein Hindernis dar“ (S. 13)! Dabei ist es doch gerade diese attizistische Sprache, die nicht nur den Byzantinisten, sondern den Altgräzisten im allgemeinen, von denen nur wenige des Neugriechischen mächtig sind, auf internationaler Ebene den Zugang zu diesen Texten erleichtert.

[5] Es handelt sich um Theodoros Studites, Photios, Nikolaos Mystikos, Michael Psellos und Theophylaktos von Achrida.

[6] Vgl. dazu z.B. A. Sideras, Die unedierte Trostrede des Gregorios Antiochos an den kaiserlichen Sekretär Konstantinos Apimpithium. *REB* 63 (2005) 128.

[7] So z.B. die Trostrede des Gregorios Antiochos an den Logothetes Michael Hagiotheodorites anläßlich des Todes seiner Schwester; vgl. dazu A. Sideras, Die unedierte Trostrede des Gregorios Antiochos an den Logothetes Michael Hagiotheodorites. *JÖB* 55 (2005) 148 mit Anm. 8.

Trostteil sind doch konstitutive Merkmale der byzantinischen Grab- und Trostreden. Dabei hätte bei einem eingehenden Vergleich das Spezifische – wenn vorhanden – des Trostbriefes herausgearbeitet werden müssen.

Anstatt die einzelnen Briefe unter einem bestimmten stilistischen Element bzw. Merkmal zu subsumieren, bespricht Sarris *in extenso* dasselbe Merkmal in jedem einzelnen Brief. So sind lästige Wiederholungen und ermüdende Weitschweifigkeiten vorprogrammiert. Ganze Briefe bzw. umfangreiche Partien davon werden im Haupttext zitiert oder im Haupttext referiert und in den Fußnoten noch einmal im Wortlaut angeführt. So wächst nicht nur der Umfang des Buches unnötig an, sondern leidet darunter auch die Übersichtlichkeit der Darstellung erheblich. Dazu tragen auch ausgedehnte, über das eigentliche Thema des jeweiligen Kapitels hinausgehende Einleitungen und sachfremde Diskussionen bei.

Der zweite Teil des Buches trägt, wie gesagt[8], den Titel „Rhetorik und Philosophie". Schon daran sieht man, daß dieser Teil genauso viel bzw. genauso wenig mit dem Trostbrief zu tun hat wie mit den anderen Literaturgattungen. So befaßt sich das erste ausgedehnte Kapitel des zweiten Teils mit der „rhetorischen und dialektischen Struktur des Trostbriefes"[9]. Was das heißen soll und wie wenig es ein Charakteristikum allein des Trostbriefes sein kann, verrät der Titel des ersten Unterkapitels[10], das einerseits allerlei Antithesen und andererseits die rhetorische Frage[11] behandelt. Erst im zweiten Unterkapitel[12] erinnert sich der Leser, daß es in diesem Buch eigentlich um den Trostbrief geht. Denn da findet man eine brauchbare Klassifikation und Erörterung der Trostbriefe nach ihren eigenen Aspekten[13], wenngleich man der dort geäußerten Behauptung, „der Trostbrief sei ein Bild der Seele des Empfängers"[14], nicht ohne weiteres zustimmen kann. Denn in den Briefen – im allgemeinen, nicht nur in den Trostbriefen – wird natürlich immer der Persönlichkeit des Empfängers Rechnung getragen; sie spiegeln aber in erster Linie die Persönlichkeit des schreibenden Absenders wider[15].

Auch in diesem zweiten Teil des Buches werden einige weit verbreitete Stilmittel gegenüber anderen überbewertet und als den Trostbriefen eigene beschlagnahmt. Dabei werden dem Leser sogenannte Stilanalysen zugemutet, die an die literarischen Analysen in Schulklassen erinnern. Wenn Sarris seine Leser belehren will, was Antithese, Oxymoron oder rhetorische Frage sei, so scheint er sich nicht an Fachleute, sondern eher an Schüler zu wenden.

Wieder werden umfangreiche Briefpartien zitiert, sowohl im Haupttext als auch in den Fußnoten, wobei es meistens genügt hätte, die jeweils besprochene Briefpartie im Haupttext kurz zu referieren und in einer Fußnote auf die zitierte Briefstelle zu

---

[8] Siehe die vorstehende Anm. 2.

[9] Ρητορική καί διαλεκτική ὑφή τῆς παραμυθητικῆς ἐπιστολῆς (S. 257–350).

[10] Ἡ δομική σημασία τῆς ἀντίθεσης (S. 259–315).

[11] Ἡ ρητορική ἐρώτηση καί ἡ λειτουργία της (S. 316–350).

[12] Παραμυθητική θεωρία καί ἐπιστολική πρακτική (S. 351–409).

[13] Briefe, die an eine Mutter bzw. einen Vater anläßlich des Todes ihres/seines Sohnes oder ihrer/seiner Tochter gerichtet sind; Briefe anläßlich des Todes des Ehepartners und Briefe an einen leidenden Bischof oder Mönch oder an eine leidende Nonne.

[14] Ἡ παραμυθητική ἐπιστολή *εἰκὼν* τῆς ψυχῆς τοῦ ἀποδέκτη (S. 351–353).

[15] Das meint doch auch Pseudo-Demetrios, den Sarris zwar zitiert (σχεδὸν γὰρ εἰκόνα ἕκαστος τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς γράφει τὴν ἐπιστολήν), aber offenbar mißverstanden hat.

verweisen. So wiederholt sich auch hier, was wir im ersten Teil des Buches konstatierten: Die Substanz verliert sich in Wiederholungen, Weitschweifigkeiten und Exkursen, die mit dem eigentlichen Thema wenig zu tun haben.

In einem anschließenden Epimetron[16] wird, wie seine vier Kapitel verdeutlichen[17], ein philosophisch-theologisches Thema angesprochen, das keineswegs allein in den Trostbriefen begegnet, sondern auch in der übrigen Trauerliteratur der Byzantiner zu Trostzwecken immer wieder verwendet wird.

Man muß anerkennend unterstreichen, daß Sarris eine große Materialsammlung zusammengetragen und umfangreiche Sekundärliteratur – keineswegs nur neugriechische – herangezogen hat. Doch hat er diese Stoffülle offenbar nicht bewältigen können, er ist vielmehr von ihr überwältigt worden. Es fehlt an einer klaren Sichtung und architektonischen Gliederung des Materials, an der Absonderung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, an einer kohärenten und sinnvollen Darstellung und vor allem an wissenschaftlicher Strenge und Korrektheit in der Themenwahl und Formulierung der ganzen Abhandlung. Hätte er sich nur auf das für sein Thema absolut Relevante beschränkt, auf eine knappe, sachliche Formulierung geachtet und vor allem auf die entbehrlichen, ausgedehnten Briefausschnitte in Haupttext und Fußnoten verzichtet, so wäre der Umfang des Buches auf nahezu die Hälfte reduziert worden.

Übrigens, angesichts der Tatsache, daß fast die Hälfte des behandelten Materials Theodoros Studites betrifft (134 von insgesamt 276 Briefen), wäre es vielleicht sinnvoller gewesen, die Untersuchung auf diesen einen Autor zu beschränken und zu vertiefen, da sie sowieso, wie eingangs betont, weder zeitlich noch stofflich Vollständigkeit anstrebt.

Sehr nützlich und sicherlich der einzige Teil des Buches, der häufiger nachgeschlagen werden wird, ist das dem Epimetron folgende Briefkorpus[18] – nach Autoren angeordnete Brieftabellen, in denen auch Titel, Empfänger, Typ und Inhalt der behandelten Briefe angegeben werden. Es folgen eine Zusammenfassung in englischer und deutscher Sprache (S. 477–480)[19], eine umfangreiche Bibliographie mit den entsprechenden Abkürzungen (S. 481–498) und ein Namen- und Sachregister (S. 499–513).[20]

Alexander Sideras

---

[16] Ἐλευθερία καί ἀναγκαιότητα στή βυζαντινή παραμυθητική ἐπιστολή (S. 411–449).

[17] 1. Οἱ θλίψεις ὡς ἐκδήλωση τῆς φιλάνθρωπης Θείας Προνοίας, 2. Ἡ δυναμική τῆς προαίρεσης στή φιλοσόφηση τῶν λυπηρῶν τοῦ βίου, 3. Ἡ θεραπευτική τῆς αὐτοπαρηγορίας, 4. Ἡ *εἰς ἑαυτὸν* ἐπιστροφή τοῦ θλιβομένου.

[18] Τό corpus τῶν ἐπιστολῶν (S. 451–475).

[19] Auch der Titel am Anfang des Buches (S. 1–3) ist in englischer und griechischer Sprache gegeben.

[20] Seine Benutzung wird jedoch dadurch erschwert, daß zwischen den Verweisen auf Haupttext und Fußnoten nicht unterschieden wird. Stellen- oder andere Register fehlen. Der nach dem Register ohne Seitenangabe (S. 514ff.) gedruckte Κατάλογος ἐκδόσεων, der auch im Inhaltsverzeichnis (S. 11) angegeben wird, ist nicht Bestandteil des Buches, sondern Verlagsankündigung. Das Buch ist in einer dem literarischen Stil etwas ungeschickt nacheifernden Form des Neugriechischen geschrieben: Kein Komma vor Nebensätzen, δέ statt δέν, τό in verwirrender Weise auch für den Akkusativ Singular des Maskulinums (vgl. z.B. S. 194: μέ τό πρόσωπο πού ἀπεβίωσε

Discours annuels en l'honneur du patriarche Georges Xiphilin. Textes édités et commentés par Marina LOUKAKI, traduits par Corinne JOUANNO (*Collège de France – CNRS, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies* 18). Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance 2005. 235 S. ISBN 2-9519198-8-3.

Die profunde Kennerin der rhetorischen Literatur der Komnenenzeit widmet sich hier einer Gruppe von Texten, die bisher noch nicht die verdiente Beachtung gefunden haben, nämlich jenen Reden, die am Lazarus-Samstag, dem Vorabend des Palmsonntags, von Lehrern oder Schülern zur Huldigung des Patriarchen vorgetragen wurden. Fünf solcher Reden, gerichtet an den Patriarchen Georgios Xiphilinos (1191–1198), werden hier erstmals ediert, übersetzt und sorgfältig kommentiert.

Der Band ist dem Andenken an Père Jean Darrouzès gewidmet, und dies aus einem ganz konkreten Grund: Père Darrouzès hatte seinerzeit Transkriptionen der Texte angefertigt und diese dann der Verf. übergeben. Selbstverständlich wurde dadurch eine selbständige Lektüre und Textkonstitution seitens der Verf. nicht überflüssig; aber an einer Reihe von Stellen haben Emendationen und Ergänzungen von Darrouzès in die vorliegende Edition Eingang gefunden, sei es in den *textus receptus*, sei es in den kritischen Apparat.

In der Einleitung befasst sich die Verf. eingehend mit der Person des Patriarchen, mit den Autoren (Georgios Tornikes, Johannes Phrangopulos, Manuel Sarantenos oder Karantenos, Konstantinos Stilbes), mit dem Genus der Didaskalien und mit Fragen der Datierung. Der Abschnitt über die Textgeschichte konnte kurz gehalten werden: Vier der fünf Reden (Georgios Tornikes I und II, Phrangopulos und Sarantenos) sind in der berühmten rhetorischen Sammelhandschrift Esc. Y-II-10 enthalten, für drei davon (Tornikes I, Phrangopulos und Sarantenos) ist sie der *codex unicus*. Tornikes II ist auch in einem weiteren, allerdings späten und, wie die Verf. zeigt, wenig verlässlichen Textzeugen (Ambr. F 93 sup.) überliefert. Für die Didaskalie des Stilbes schließlich ist Cod. Bodl. Barocc. gr. 25 der *codex unicus*.

Die Erstellung des Textes erfolgte mit großer Sorgfalt und Kompetenz, nur wenige Verbesserungsvorschläge seien hier angebracht.

I 400 ἐπωδήγησας. Das überlieferte ἐποδήγησας muss gehalten werden; das Verb heißt ποδηγέω.

II 129 θρυλουμένους. Auch hier besteht keine Notwendigkeit, die überlieferte und

---

ἤ τό θλιβόμενο – ist θλιβόμενο Neutrum oder Maskulinum?). Gedruckt wurde das Buch im sogenannten πολυτονικό (Mehrakzentsystem) mit Ausnahme des Gravis, der stets durch den Akut ersetzt wird – ein Verfahren, das manche neugriechische Zeitung (z.B. Ἑστία) oder Zeitschrift (z.B. Νέα Ἑστία) immer noch verwendet. An Druckfehlern und anderen Versehen sind mir folgende aufgefallen: S. 19 ἐπεισέρχεται, vermutlich statt ὑπεισέρχεται; S. 43 {εχει statt ἔχει; S. 122 κομίδης, offenbar falsche Betonung in der Ausgabe von Gautier statt κομιδῆς; S. 211 Anm. 3 Heideger statt Heidegger; S. 215 παρεπέμπουν statt παραπέμπουν; S. 240 illuminationslehre statt Illuminationslehre; S. 241 Die griechische Sprachgebrauch statt Der griechische Sprachgebrauch; S. 299 ἔσχατη statt ἐσχάτη; S. 431 ἔρθει, vermutlich statt ἀρθεῖ.

auch sonst gut – jedenfalls im TLG, nicht in LS – belegte Form mit Doppel-Lambda nicht beizubehalten. Analoges gilt für III 202 θρῦλος / θρύλλος.

III 37 Εἶεν. Derartige Überleitungsworte gehören eher an den Anfang des neuen Absatzes als an das Ende des abgeschlossenen.

III 113 ἀκατάρρακτος. Unmittelbar davor steht κατήρασσε, daher ist wohl auch hier die Schreibung mit einfachem Rho vorzuziehen.

III 142 Ἐρρώσθων Μίνως καὶ Ῥαδαμάνθυες. Es fällt auf, dass der eine Name im Singular, der andere im Plural steht. Die beiden Kreter werden naturgemäß oft zusammen genannt (Belege im TLG), stets beide im Singular – mit einer einzigen Ausnahme: Bei Menandros, S. 386,4–6 Spengel (S. 110 Russell–Wilson) heißt es: ποῦ μὲν γὰρ Σόλωνες ... ποῦ δὲ Λυκοῦργοι ..., ποῦ δὲ Μίνωες καὶ Ῥαδαμάνθυες; Hier haben wir also eine echte Parallele, noch dazu aus einem Autor, der den byzantinischen Rhetoren wohlvertraut war. Es ist daher sehr überlegenswert, ob nicht auch an unserer Stelle der Plural Μίνωες restituiert werden sollte.

III 172 μισγάγκειαν. Für die Form mit Doppel-Gamma hat der TLG eine Handvoll Belege, weshalb sie auch hier und in IV 232 gehalten werden könnte.

V 159 ἄρχων εἰρήνης. Im Apparat notiert die Editorin „vox patr." und gibt dazu zwei Stellen an. Das ist natürlich korrekt; zu ergänzen ist aber, dass die Grundlage Isaias 9,5 ist, allerdings nicht in der kanonischen Septuaginta-Version (vgl. die Apparate der Göttinger LXX-Edition).

Um die Übersetzung gebührend würdigen zu können, fehlt dem Rezensenten die Kompetenz; doch macht auch sie einen sehr gediegenen Eindruck. Auch hier seien nur ganz wenige Kleinigkeiten notiert.

III 78–79 οὐ μόνον τὴν σωματικὴν ἀνέβαινεν ἡλικίωσιν wird mit „non seulement il grandissait par l'âge et le corps" übersetzt. Ich finde die Verbindung „Alter *und* Körper" nicht ideal und würde eher übersetzen „er wuchs nicht nur dem Körper nach heran". Eine schöne Parallele ist Michael Choniates I 266,4 (Lampros) οὐ μᾶλλον ταῖς σωματικαῖς ἡλικιώσεσιν ἢ ταῖς κατὰ ψυχὴν ἀναβάσεσιν, ὡς εἰς ἄνδρα τέλειον ἵκετο.

V 4–5 wird ἐκεῖθεν ἀποσπασάμενος ταῦτα mit „en tirant des Psaumes mon inspiration" übersetzt. Ich würde eher wörtlich übersetzen „indem ich von dort diese Worte entnehme".

V 11 κἂν ἐξομολόγησις δὲ τοῦ Ἰούδα ὁ μεταγλωττισμός „et si on entend par là des actions de grâces de Juda". Besser „und wenn die Übersetzung von Iuda ‚Bekenntnis' lautet".

Der Wortindex ist etwas knapp geraten. Gewiss, welche Wörter als „mots grecs notables" gelten, ist immer Gegenstand der persönlichen Entscheidung eines Editors. Man vermisst aber doch einige seltene Wörter wie ἀργυρόρειθρος IV 58, βαρυτάλαντος IV 137, βασκαντικός III 97, δολίευμα III 107, ἡλικίωσις III 79, καλλιπέταλος III 32, μεταγλωττισμός V 11, προσεκφύω II 463, προϋποφαίνω IV 101, πυλίδιον IV 56, συναναυξάνω III 80, τεττίγισμα III 24, φανητιασμός III 201, χρυσόκρουνος IV 58, χρυσολογέω V 50.— ἐκθυρίζω ist sonst nur einmal, bei Eustathios (vgl. LS), belegt, und dort in einer ganz anderen Bedeutung; auch ist fraglich, ob die hier (I 174; II 141) begegnende Form ἐξεθυρίδωσε überhaupt zu diesem Verb gehört. ἐπιείκια l. ἐπιείκεια. ζοφέρια l. ζοφερία. κροταλίζω 68 l. I 68. κρύμανσις II 4 l. III 4. κώδων ist mit kleinem Anfangsbuchstaben zu schreiben. προσυπαντιάζω III 333 l. III 33. προϋπεμφαίνω III 100 l. IV 100.

Der Editorin und der Übersetzerin ist zu dieser wichtigen Publikation zu gratulieren.

Wolfram Hörandner

Demetrii Chomateni ponemata diaphora. Recensuit Günter Prinzing (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 38 – *Series Berolinensis*). Berlin, de Gruyter 2002. XIII, 387*, 535 S. m. 1 Kt. u. 3 Taf. ISBN 3-11-015612-1.

Nach jahrelangen Vorarbeiten legt Günter Prinzing nunmehr erfolgreich die Edition der umfangreichen *Ponemata Diaphora* des Demetrios Chomatenos († kurz nach 1236) vor. Dieses wichtige Werk war bisher in der auf einer einzigen Handschrift basierenden Edition von Kardinal Pitra aus dem Jahre 1891 zugänglich, eine kritische Edition samt Kommentierung stellte aber seit langem ein Desiderat der Byzantinistik dar.

Die Entscheidungen und Rechtsgutachten des Chartophylax und späteren Erzbischofs von Bulgarien (ca. 1216–1236) Demetrios Chomatenos (diese Namensform ist Chomatianos vorzuziehen, vgl. 41*–45*) stellen eine unschätzbare Quelle vor allem für die byzantinische Rechts- und Sozialgeschichte der ersten drei Jahrzehnte nach der Eroberung Konstantinopels durch die Teilnehmer am 4. Kreuzzug dar. Für alle folgenden Studien über diese Zeit wird die vorliegende Edition samt Kommentar ein zuverlässiger Ausgangspunkt sein. Auf die Bedeutung der Publikation in dieser Hinsicht wurde bereits in anderen Rezensionen hingewiesen (etwa J. Munitiz in *Südost-Forschungen* 61/62 [2002/2003] 507–509). Geringfügige Versehen (weitgehend Tippfehler) wurden ebenfalls bereits angeführt (vgl. Munitiz 509, Anm. 2); der Vollständigkeit halber seien einige Versehen im griechischen Text ergänzt: εἰ (nicht εἱ 12, 32), οὗτος (nicht αὗτος 42, 34), ὃν (nicht ὅν 46, 119), εἶδος (nicht εἷδος 48, 31), ἃ (nicht ἅ 50, 33). Insgesamt beeindruckt die sprachliche und typographische Sorgfalt, mit der der gesamte umfangreiche Band erstellt wurde.

Die Edition kann sich für die Dokumente 1–77 im wesentlichen auf zwei Überlieferungsträger stützen (codd. Monacensis gr. 62, Scorialensis gr. 207), während für die Nummern 78–152 die Münchener Handschrift (mit Ausnahme verstreuter Einzelüberlieferungen) der einzige Zeuge ist. Der von den beiden aus dem 16. Jh. stammenden Haupthandschriften überlieferte Text ist jedoch in vielfacher Hinsicht korrekturbedürftig. Hinzuweisen ist hier auf die zahlreichen kunstvollen Verbesserungen des Textes. Sie bestehen vor allem in der Berichtigung grober grammatischer Verstöße und der Wiederherstellung offensichtlich verlorengegangener Wörter, vor allem Artikeln. Wie aus dem kritischen Apparat hervorgeht, sind viele dieser Korrekturen Frucht der aufmerksamen Bearbeitung des Manuskripts durch Athanasios Kambylis, den Herausgeber der Berliner Reihe des *CFHB*, der hier wieder einmal seinen philologischen Scharfsinn demonstriert. Sehr umsichtig ging der Editor mit den zahlreichen und ausführlichen (stets kursiv gedruckten) Auszügen aus Rechtskompendien um, die Prinzing nur dann nach den Editionen dieser Texte korrigierte, wenn dafür auch tatsächlich Veranlassung bestand (vgl. Einleitung 354*).

Beachtenswert scheint mir der Umstand, daß die meisten Urkunden keine Urteile in einem laufenden Verfahren darstellen, sondern die Antwort auf die Bitte um eine Rechtsauskunft. Dies ist etwa im Vergleich zu den Urkunden des Patriarchatsregisters von Konstantinopel außergewöhnlich. Die Bittsteller wollten sich im vorhinein (von der höchsten Instanz in familienrechtlichen Angelegenheiten) versichern lassen, daß ihr Standpunkt in einem anzustrengenden Prozeß Chancen hat zu gewinnen. Dies deutet auf das hohe Ansehen des Chomatenos hin, und ich vermute, daß ein Rechtsgutachten aus seiner Feder jeden weiteren rechtlichen Schritt überflüssig machte.

Das besondere Interesse, das den *Ponemata* allgemein entgegengebracht wird, gilt vor allem zwei verschiedenen Arten von Informationen. Zum einen sind dies die rein juridischen Aussagen, die sich im Dispositionsteil der Akten finden – ihnen galt bereits das Interesse der auf Chomatenos folgenden Generationen und ihretwegen wurde die Sammlung überhaupt erstellt; zum anderen die vielfältigen sozialhistorischen Informationen, die in der der *dispositio* vorausgehenden *narratio* zu lesen sind; bezeichnenderweise ist der dafür gebrauchte *terminus* ἀφήγησις (bzw. das Verb ἀφηγοῦμαι). Die rein juridischen Informationen geben etwa Auskunft über die Rechtsprechungspraxis der Zeit oder die Verfügbarkeit juridischer Handbücher. In den *narrationes* werden die Hintergründe der verschiedenen Rechtsfälle dargelegt, das heißt in den meisten Fällen die Familiengeschichte, wenn es um die Gültigkeit von Ehen, den Anspruch auf Mitgift, Erbberechtigung etc. geht, in den vereinzelten Fällen, die Tötungsdelikte zum Gegenstand haben, der Tathergang. Der Reichtum an Informationen ist schier unerschöpflich. So werden auch bestimmte, sonst schwer zu fassende Begriffe im Kontext der *Ponemata* besonders deutlich. Daß das Wort Romaios („Byzantiner“) eine rein kulturelle Bedeutung hat, geht aus der Feststellung hervor, daß es, wie es im Prooimion zu Text 64 heißt, Aufgabe des Romaioi sei, die Gesetze zu achten (Z. 12). Dagegen wird das Wort Graikos für den Griechischsprachigen verwendet. Dieser Terminus wird in der Auskunft des Chomatenos (Nr. 54) bezüglich der Anfrage verwendet, ob die orthodox gebliebenen griechischsprachigen Mönche des Klosters Iberon ohne Gefahr mit ihren georgischsprachigen Klosterbrüdern, die sich unter dem Druck der neuen Machthaber dem römisch-katholischen Glauben angenähert hatten, Gemeinschaft halten können. Diese Urkunde bringt nur einen der vielen Aspekte der lang schwelenden Auseinandersetzungen zwischen Griechen und Georgiern im Kloster Iberon zur Sprache. Rund 150 Jahre später, als sich wiederum die griechischsprachigen Mönche des Klosters über ihre georgischen Brüder beklagten, diesmal aber beim Patriarchen von Konstantinopel, hatten sich die politische Situation (und damit die Anrufungsinstanz) und der Streitgegenstand geändert, die Animositäten zwischen den beiden Gruppen waren aber dieselben geblieben (vgl. PRK 238, aus dem Jahre 1355/56). Auffällig ist die Stellung dieses Rechtsgutachtens (Nr. 54) innerhalb der Sammlung der *Ponemata*, steht es doch inmitten einer Reihe von eherechtlichen Gutachten. Prinzing legt überzeugend dar, daß die auf den ersten Blick chaotisch anmutende Abfolge der Urkunden im wesentlichen einem (jedoch öfters durchbrochenen) thematischen Anordnungsprinzip folgt (Einl. VI. 2).

Der Edition des griechischen Textes folgt ein umfangreiches Wortverzeichnis; dankenswerterweise stellte Prinzing den vorläufigen Text der *Ponemata* dem LBG-Team zur Bearbeitung zur Verfügung, so daß die einschlägigen Einträge im LBG bereits nach der neuen Edition vorgenommen werden konnten (im *Index verborum memorabilium* sind die vielen Wortschöpfungen des Chomatenos aufgelistet). Zu ergänzen wären im Wortverzeichnis etwa die eher seltenen Vokabel ἐμποδοστατῶ 46, 29; ἐπηλυγάζομαι 42, 20; κενόσπουδος 49, 90; κοσκινηδόν 48, 40. Besonders hinzuweisen wäre auf den fehlenden juridischen Terminus δικαίῳ in der Bedeutung „Rechtsvertreter, Bevollmächtigter“. An den einschlägigen Stellen (52, 10; 60, 50) handelt es sich um famillienrechtliche Angelegenheiten. Die bisher bekannten späteren Belege stammen aus anderen Bereichen (vgl. LBG *s. v.*).

Prinzing weist am Rande (37*, A. 167) darauf hin, daß die Prooimien der *Ponemata* besondere Aufmerksamkeit verdienten. Im folgenden werde ich ergänzend auf

einige sprachliche Aspekte der Texte (nicht nur der Prooimien) eingehen. Die *Ponemata Diaphora* wurden stets und werden auch heute noch in erster Linie als Dokumente der Rechtspraxis sowie als Zeugen für die Sozialgeschichte betrachtet. Daß es sich hierbei um durchaus literarisch gestaltete Texte handelt, gilt offensichtlich als nachrangig oder wird gänzlich mißachtet (vgl. zum literarischen Gehalt juridischer Texte und der Bedeutung der sprachlichen Gestaltung im Rechtswesen etwa R. Macrides, Poetic Justice in the Patriarchate, in: dies., Kinship and Justice in Byzantium, 11th–15th Centuries. Aldershot u. a. 1999, Text XI). Chomatenos bedient sich in seinen Rechtstexten einer überaus blumigen Sprache (im Vergleich etwa zu den Urkunden des Patriarchatsregisters von Konstantinopel). Selbst juridische Standardvorgänge werden kunstvoll umschrieben: ein Ansinnen trifft auf das verriegelte Tor (41, 131); vom Betreiben einer unberechtigten Partei heißt es κενόσπουδος ἀποβήσεται (51, 96f.); συνέπαινος γίγνεσθαι (50, 24) heißt „sich einverstanden erklären"; „in rechtlicher Hinsicht überprüfen" wird mit „am Prüfstein der Gesetze reiben" (64, 37–38) ausgedrückt; „eine zweite Ehe eingehen" umschreibt Chomatenos (offensichtlich ohne Ironie) mit „zu einem zweiten Ehebett flattern" (43, 100). Häufig greift der Verfasser zu Sprichwörtern und weist auf diesen Umstand ausdrücklich hin (z. B. 52, 97–98; 53, 74). Besonders dicht ist das literarische Geflecht erwartungsgemäß in den Prooimien (und es ist schade, daß sie in der Einleitung in den ansonsten detailreichen Regesten zu den einzelnen Urkunden keine Berücksichtigung gefunden haben). So wird der Widerstreit rechtlicher Interessen wiederholt mit einem Kampf verglichen. Die Gesetze werden demgemäß metaphorisch als Waffen bezeichnet sowie der Bestand des gültigen Rechts als Waffenkammer, aus der der Antragsteller Chomatenos um die Ausstattung mit tauglichen Waffen bittet (60, 8–10). Im kunstvollen Prooimion zu Nr. 37 (Z. 9–22) wird die Rechtssprechungsinstanz mit dem Waffenschmied verglichen, der dem Suchenden Waffen zur Verfügung stellt, nicht aber den Sieg garantieren kann. Die sich im Unrecht befindende Partei scheint nackt und unbewaffnet ihren stark bewaffneten Gegner angreifen zu wollen, was tolldreist sei. Denn wenn sie ihn von hinten angreifen sollte, treffe sie auf die Panzerung aus Gesetzen; sollte sie ihn direkt von vorne angreifen, werde sie auf noch besseren Schutz stoßen (41, 57–62; Einleitung zur Dispositio). Das Urteil wird einem Geschoß verglichen (41, 153). In diesen Passagen wird das ganze rhetorische Gewicht der Sprache und ihre juridische Tragweite deutlich: Aus dem Prooimion geht meist schon eindeutig hervor, zu Gunsten welcher Partei die Sache entschieden wurde. Eindeutig ist dies, wenn etwa das Lob der Antragstellerin gesungen wird (50, 6–11). Auf indirektere Weise geschieht dies, wenn vom weiten Weg und den Mühen der Reise des Antragstellers die Rede ist (z. B. 37, 19–20; 65, 8–10). Auch macht Chomatenos bisweilen Wortspiele, die eine Partei schon im vorhinein vernichten („die Ansicht des Pyrrhos muß vor dem Gericht durch Feuer gehen [δεῖ πυρωθῆναι] 45, 91–92).

Prinzing bemerkt (37*, Anm. 168), daß die „wörtlichen" Aussagen der Parteien vor Gericht im Zuge der Verschriftlichung so bearbeitet wurden, daß sich Unterschiede in der Sprachstufe kaum mehr feststellen lassen. In der Tat finden sich in den *narrationes* hochrhetorische Elemente (wie z. B. das Hyperbaton), die in den mündlichen Ausführungen der Antragsteller ziemlich sicher nicht vorhanden waren. Jedoch zeigen sich andernorts sehr deutliche sprachliche Abstufungen. So scheint z. B. das Schreiben des Gregorios Kamonas (1, 4–14) tatsächlich wörtlich inseriert worden zu sein, da es sich in seinem einfachen, abgehackten Satzbau deutlich von den langen

Perioden der Antwort des Chomatenos unterscheidet. Ebenso klar hebt sich das inserierte Schreiben des Theodoros Dukas vom Rest der sehr rhetorischen Urkunde 22 ab (vgl. weiters auch die inserierten Urkunden in Nr. 31). Andererseits bedient sich aber auch Chomatenos selbst unterschiedlicher Stilstufen. Dies ist etwa deutlich zu beobachten, wenn man die Gutachten 2 (an Ioannes Plytos) und 3 (an den Bischof von Kroai) einander gegenüberstellt. Nicht nur schmückt das Schreiben an den Bischof ein unvergleichlich kunstvolleres Prooimion, sondern auch der übrige Text, in dem dieselben Sachfragen wie in Text 2 behandelt werden, steht stilistisch höher. Auch Nr. 8 (an den Metropoliten von Kerkyra) bildet mit seinen zahlreichen literarischen Anspielungen einen deutlichen Kontrast zu den meisten Urkunden, insbesondere aber zu der unmittelbar vorausgehenden Nr. 7.

Auf derartige Fragen im gebührenden Ausmaß einzugehen, hätte den Rahmen der Edition der Texte und ihrer rechtshistorischen Erschließung ohne Zweifel gesprengt. Diese Bemerkungen zur Sprache des Chomatenos verstehen sich daher als Ergänzung bzw. als Anregung zu einer weiterführenden Untersuchung in diese Richtung.

Martin Hinterberger

Alexandra Riebe, Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274) (*Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik* 8). Wiesbaden, Harrassowitz 2005. 352 S. ISBN 3-447-05177-9.

Das Buch von Alexandra Riebe über den „Unionspatriarchen" Johannes XI. Bekkos (1275–1282) von Konstantinopel verwirklicht ein altes Forschungsdesideratum, eine systematisch-theologische Untersuchung der Schriften des Bekkos zur Unionsfrage. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt in der Frage nach der Einbettung des Patriarchen in die byzantinische bzw. lateinische Theologie.

Nach einem Forschungsüberblick (24–39) folgt eine ausführliche Darstellung der historischen Entwicklung zwischen 1204 und 1285, vor allem im Hinblick auf die Beziehungen zwischen den byzantinischem Kaisern und dem Papsttum, sowie eine Kurzbiographie und ein Überblick über das Schrifttum des Bekkos (45–129); dann der Hauptteil, eine systematisch-theologische Untersuchung dieser Schriften, die sich stark auf die Kirchenväterrezeption stützt. Nach einem ersten Kapitel, in dem die Haltung des Bekkos zur Kirchenunion dargestellt wird (130–215), folgt ein zweiter Teil zur Verortung in der „nichtphotianischen" byzantinischen theologischen Tradition; konkret die methodischen und inhaltlichen Beziehungen zu den Werken des Nikephoros Blemmydes (1197–1272), Niketas von Maroneia († um 1145), Georgios/Gregorios Kyprios (1241/42–1290) und anderer (217–275); schließlich eine Untersuchung zur eventuellen Rezeption „westlicher" Theologie (276–307). R. kann, vor allem da Bekkos über keine Lateinkenntnisse verfügte, praktisch keine Rezeption „lateinischer" Theologie aufweisen. Es folgen die Zusammenfassung (308–317) und Übersichtstabellen zur Verwendung der Väter bei Bekkos und den Vergleichsautoren (319–337).

Die Untersuchung von R. geht einen großen Schritt über die bisherigen Untersuchungen zu dem umstrittenen Patriarchen hinaus. Indem die Theologie des Bekkos systematisch primär unter dem Aspekt der Väterrezeption untersucht und in der

byzantinischen Tradition verortet wird, lassen sich tatsächlich neue Aspekte erschließen und in der kontroversen Diskussion über den „Unionspatriarchen“ neue handfeste Argumente gewinnen. Jede theologisch-systematische Einordnung der Diskussionen über die Kirchenunion dürfte einen größeren Fortschritt in der historischen Forschung bringen als die immer gleiche Wiederholung der historischen Hauptereignisse. Leider ist auch R. in ihrer historischen Darstellung (45–100) dieser Gefahr erlegen. Auf diesen Seiten werden fast ausschließlich die Ergebnisse der Forschung nach B. Roberg[1] dargestellt, es fehlen z.B. die grundlegenden Untersuchungen von Chapman und Geanakoplos zur „Westpolitik“ Michaels VIII.[2] Auch sind wesentliche Hilfsmittel zur historischen Erschließung der Tätigkeit des Bekkos und anderer Personen praktisch nicht verwendet worden. So sind R. die entsprechenden Regestenbände der Patriarchen von V. Laurent zwar an sich bekannt (63)[3], es fehlt aber eine durchgehende Benutzung, z. B. bei der Aufzählung der „offiziellen“ Schriften des Bekkos (128f.), und auch eine entsprechende Angabe in der Bibliographie. Ebenso wurde das Prosopographische Lexikon der Palaiologenzeit[4] (PLP) nur äußerst sporadisch benutzt[5]. Dieses Lexikon hätte aber einige historische Unklarheiten in der Darstellung beseitigt. Der „Bischof von Alexandria“ Athanasius zum Beispiel, der auf Seite 87 etwas unklar erwähnt wird, ist wohl Patriarch Athanasios II. von Alexandria (PLP Nr. 419), ein wichtiger Parteigänger der Kaiser Michael VIII. und Andronikos II. Hier fehlt auch ein entsprechender Eintrag im Personenregister. Die Darstellung der Ereignisse der Kirchenunion ist eher unsicher. Ob eine vollständige Union in Konstantinopel nicht erreicht wurde, weil der Papst in der Eucharistiefeier der „Unionisten“ „nur“ kommemoriert wurde und die biblischen Lesungen zweisprachig gelesen wurden, ist für den Historiker zweifelhaft (87f.). Ebenso fragt man sich, wie eine „Konzelebration“ der Lateiner mit den Byzantinern praktisch vor sich hätte gehen sollen (88f.). Weitere derartige Unklarheiten sind in der historischen Darstellung gehäuft zu finden. Auch der Personenindex (343–345) ist eher schlampig bearbeitet[6]. Die Methode, die verwendeten altchristlichen Autoren und die Schriften des Bekkos nicht in der allgemeinen Bibliographie zu zitieren, sondern anderswo im Buch, trägt ebenfalls nicht zur Vereinfachung der Benutzung bei. Die Entscheidung, den Index der benutzten theologischen Begriffe (integriert ins Sachregister) auf Deutsch und nicht auf

---

[1] B. Roberg, Die Union der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274) (*Bonner historische Forschungen* 24). Bonn 1964; ders., Das Zweite Konziel von Lyon (1274) (*Konzilsgeschichtliche Reihe A*). Paderborn 1990.

[2] C. Chapman, Michel Paléologue. Paris 1926; D. J. Geanakoplos, Emperor Michael Palaiologos and the West. Cambridge Mass. 1959.

[3] Paris 1971.

[4] Wien 1976–1996.

[5] In der Bibliographie ist dieses Lexikon nur mit dem Lemma zu Johannes Bekkos selbst angeführt (20).

[6] Dass es sich bei Gregor von Narzianz, Gregor von Nyssa und bei Ambrosius von Mailand um Bischöfe handelt, dürfte den meisten Lesern klar sein, auch wenn R. diesen Personen, im Gegensatz zu anderen diesen Rang nicht zuweist (die Ränge eines Erzbischofs und Metropoliten fehlen überhaupt). Mitzuteilen, dass Anselm von Havelberg, Anselm von Canterbury und Nikolaus von Cotrone Bischöfe waren und Peter von Aragon ein König, wäre vielleicht für manchen Leser nützlich gewesen.

Griechisch zu publizieren (346), ist bedauerlich. Das Fehlen von Querverweisen fällt unangenehm auf. In der „Biographischen Skizze“ wird die Bekehrung des Bekkos zur Union dargestellt (107f.), es fehlt aber jeder Hinweis, dass die theologischen Werke, die diese Bekehrung auslösten, anderswo eine wichtige Rolle in der Untersuchung spielen (218–221). Ebenso fehlen in den zusammenfassenden Texten die Rückverweise auf die entsprechenden vorausgehenden Untersuchungen, für die Arbeit mit dem Gesamtwerk eine unnötige Erschwernis. Die Methode der historischen Darstellung – hier Rom, dort Konstantinopel, ohne große Erwähnung anderer kirchlicher Zentren und Machtfaktoren (Balkan, Antiochia, eigene Politik der Orden) – ist zumindest etwas einseitig.

Gerade bei der historischen Darstellung wäre weniger eindeutig mehr gewesen. Für eine theologisch-systematische Arbeit wäre ein kurzer präzis durchgearbeiteter Überblick über die historische Situation mit ausführlicher Bibliographie sicher von höherem Nutzen gewesen. So wären R. so ärgerliche Fehler wie die Konstruktion einer „hochbyzantinischen Zeit“ (248, enthält auch die Epoche des Gregorios Kyprios) erspart geblieben. Gerade diese Fehler und die oben genannten Missgriffe beim historischen Handwerk sind ärgerlich.

Dies umso mehr, als der systematische Teil tatsächlich einen großen Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis über Bekkos bringt. Als Theologe, so das m.E. schlüssige Ergebnis, steht er in der Tradition des Blemmydes und des Niketas von Maroneia. Gerade durch die doppelte Methode bei der Untersuchung der Schriften des Bekkos, nämlich der Väterrezeption *und* der systematischen Betrachtung der theologischen Problematik, hat R. sehr gut verdeutlicht, dass der viel gescholtene Patriarch durchaus ein genuiner Byzantiner war und auf der Höhe der theologischen Diskussion seiner Zeit stand. Auch die Übersichtstabellen zur Väterrezeption in den Werken des Johannes Bekkos (321–337) sind von erheblichem praktischen Nutzen für jeden, der hier weiterarbeiten will, wenn man die Erschließung dieser Texte bedenkt. Der m.E. schlüssige Beweis, dass sich kein Einfluss älterer prolateinischer Literatur finden lässt, soweit dergleichen in griechischer Sprache damals vorhanden war (278–307), ist von erheblichem Gewicht für die Einordnung des Bekkos in die Entwicklung der theologischen Diskussion; ebenso die Untersuchung der grundsätzlichen Bedeutung der Kirchenväter in dessen theologischem Werk (131–141 bzw. 303–305). Ob die bei diesen Untersuchungen gebrauchten Vokabeln von der „nichtphotianischen“ byzantinischen Theologie und der „westlichen“ Argumentation für das Filioque glücklich sind, ist wohl in Zweifel zu ziehen, aber die jeweilige Untersuchung entschädigt für vieles.

Insgesamt ein sehr lesenswertes Buch, das allerdings unter einigen Mängeln in der Ausführung leidet. Man wünscht sich weitere Untersuchungen in derselben Richtung. Eine theologisch-systematische Bearbeitung der Protagonisten theologischer Kontroversen in Byzanz in Bezug auf ihr theologisches Umfeld wäre eine dornige, aber die Mühe lohnende Aufgabe, gerade auch wenn die Werke dieser Protagonisten nicht in guten Textausgaben vorliegen. Die Darstellung der breiteren historischen Entwicklung und der genauen Kirchenpolitik sollte bei derartigen Untersuchungen allerdings besser unterbleiben, da hohe Kompetenz auf so verschiedenen Gebieten meist nicht zu erreichen ist. Ein positives wie negatives Beispiel für eine solche Untersuchung ist das Werk von Alexandra Riebe.

Christof Kraus

Antonis Fyrigos, Dalla controversia palamitica alla problematica esicastica (con un' edizione critica delle *Epistole greche* di Barlaam) (*Medioevo* 11). Roma, Antonianum 2005. 458 S. ISBN 88-7257-066-2.

Wie aus der Präsentation des Buches durch den Vorsitzenden der "Hochschule für mittelalterliche und franziskanische Studien" (A. Cacciotti) im römischen Athenäum „Antonianum" zu entnehmen ist, existiert dort seit dem akademischen Jahr 1995/96 auch eine Sektion für byzantinische Studien – in räumlicher Nachbarschaft zum „Pontificio Istituto Orientale".

Einen ersten Höhepunkt der dortigen Forschungsarbeit stellt der vorliegende Band des Dozenten A. Fyrigos dar, der seit Jahren sowohl an der staatlichen Universität Sapienza wie auch an den kirchlichen Hochschulen der Gregoriana, des genannten Orientalischen Instituts und des franziskanischen Studienzentrums Antonianum lehrend tätig ist. Viel Lob erntete seine Edition der antilateinischen Werke Barlaams von Kalabrien (Rom 1998, zwei Bände). In dieser zweiten Edition folgen nun die acht theologisch ebenso wichtigen Briefe, die G. Schirò schon 1954 erstmals herausgegeben hatte, diesmal aber in einer kritischen Bearbeitung aufgrund aller bekannten Handschriften und mit einer italienischen Übersetzung, die keine Wünsche mehr offen lässt.

Im einzelnen setzt sich das Buch aus folgenden Kapiteln zusammen: An eine „bibliographie raisonnée" für die Edition (9–19) – später, nach der Kurzbiographie Barlaams, folgt noch eine erschöpfende Gesamtbibliographie für die Jahre 1648–2005 (182–191) – schließen sich zwei Abschnitte an über die bekannten und ausgewerteten Handschriften sowie ihre Überlieferung im Laufe der Jahrhunderte (23–65). Damit ist das Fundament gelegt für die Darstellung der palamitischen Kontroverse, in der es vor allem um die Diskussion über die Erlaubtheit logischer, apodiktischer Beweise im Bereich des Göttlichen geht – entsprechend den Grundsätzen und Regeln der aristotelischen Philosophie (67–97).

Das vierte Kapitel analysiert eine Episode aus dem Leben Barlaams (nach den Briefen), in die drei Zeitgenossen besonders verwickelt sind: der Hesychast Ignatios, David Dishypatos und Josephos Kalothetos (99–112). Die ausführlichste Schilderung erfahren die antihesychastischen Schriften Barlaams (113–159).

Als Anhang ist ein gedrängter, aber erstmalig vollständiger Überblick über Leben und Werke Barlaams beigegeben (161–182). Nach dieser für das Verständnis unentbehrlichen Einführung ist der Platz für die Edition und Übersetzung der Briefe bestens vorbereitet (193–401). Indices zu den Quellen, zum griechischen Wortschatz und zu den alten und modernen Autoren (405–454) beschließen den Band.

Es wurde schon öfters betont, aber es kann nicht oft genug wiederholt werden, dass Barlaam in seinem Denken kein Lateiner war bzw. sich von keinem lateinischen Autor beeinflusst oder geprägt zeigt und dass darum seine Auseinandersetzung mit Palamas in beiden Phasen eine rein byzantinische Angelegenheit war (67–97).

Mehr und mehr liegen uns die Hauptwerke der Palamiten und Antipalamiten in kritischen Ausgaben vor (mit Ausnahme der Opera omnia des Palamas selbst, in fünf Bänden, die sich zwar *editio critica* nennen, ohne es aber wirklich zu sein), sodass eine gerechte Beurteilung nach Methode und Wahrheitsanspruch möglich ist.

Professor Fyrigos kennt Barlaams Werdegang und Denken (in den verschiedenen Redaktionen seiner Schriften) bis ins kleinste Detail, was aus seinen zahlreichen Auf-

sätzen zu Einzelfragen abzulesen ist. Es ist nicht anzunehmen, dass weitere verschollene Werke Barlaams aufgefunden werden.

Aus den bekannten Werken beider Seiten wird aber erkennbar, dass für die hesychastischen Mönche die Aussagen der Hl. Schrift letztlich zweitrangig waren gegenüber der vorrangigen Betonung der Gottesschau mit den leiblichen Augen (119), was u. a. auch den in vielen populären Darstellungen der ostkirchlichen Spiritualität maßlos überhöhten Stellenwert der Ikonenverehrung in Frage stellt (vgl. den Akademievortrag von H.-G. Beck „Von der Fragwürdigkeit der Ikone“). Es wäre also an der Zeit, den Monopolanspruch der neo-palamitischen Theologie auf das Normalmaß einer Frömmigkeitsform neben anderen zurückzuführen.

Gerhard Podskalsky

Padri greci e latini a confronto (secoli XIII–XV). Atti del Convegno di studi della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL), Certosa del Galluzzo, Firenze, 19–20 ottobre 2001. A cura di Mariarosa Cortesi (*Millennio Medievale* 51 – *Atti di Convegni* 15). Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo 2004. 245 S. ISBN 88-8450-134-2.

Die gründlichere Erforschung von Nachleben und Bedeutung der lateinischen und griechischen Väter im Spätmittelalter und in der Renaissance haben sich in den letzten Jahrzehnten zusehends mehr Forscher zur Aufgabe gestellt[1]. Der von Mariarosa Cortesi betreute, mittlerweile dritte[2] einschlägige Sammelband *Padri greci e latini a confronto (secoli XIII–XV)* vereint zehn Aufsätze und will einen weiteren Beitrag zur vertieften Kenntnis dieses bedeutsamen Bereiches der literarischen und geistigen Kultur vom 13. bis zum 15. Jahrhundert leisten.

Marcello Marin (*Uno sguardo sui commenti al* De civitate Dei *agostiniano* [3–17]) gibt zunächst einen knappen Überblick über die Wirkungsgeschichte von Augustins Hauptwerk *De civitate Dei* in der Spätantike und im Mittelalter und verweist dann auf die zahlreichen Autoren, die vom 13. bis zum 15. Jh. das Werk übersetzt und/oder kommentiert haben (Nicholas Trevet, Thomas Waleys, John Ridewall, John Baconthorpe, François de Mayronis, Raoul de Presles, Jacopo Passavanti, Bernard André, Juan Luis Vives).

---

[1] Einen Überblick über die allgemeine Literatur zu dieser Thematik gebe ich in meinem Beitrag „*Arma tibi sunt adversum immanissimum Teucrum sumenda*. Humanismus, Papsttum und Kreuzzugspropaganda im 15. Jh. Das Widmungsschreiben des Hilarion aus Verona an Sixtus IV. zu zwei Ps.-Chrysostomus-Übersetzungen“. *WSt* 119 (2006) 261–298, dort 261/2, Anm. 1.

[2] Vgl. M. Cortesi – C. Leonardi (Hgg.), Tradizioni patristiche nell’Umanesimo. Atti del Convegno, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana. Firenze, 6–8 febbraio 1997. Firenze 2000 (= *Millennio Medievale* 17, *Atti di Convegni* 4); M. Cortesi (Hrsg.), I Padri sotto il torchio. Le edizioni dell’antichità cristiana nei secoli XV–XVI. Atti del Convegno di studi. Certosa del Galluzzo, Firenze, 25–26 giugno 1999. Firenze 2002 (= *Millennio Medievale* 35, *Atti di convegni* 10).

Kurt Smolak (Cicero versus Patres. *Überlegungen zum Ciceronianus des Erasmus von Rotterdam* [19–35]) stellt den berühmten Dialog *Ciceronianus* des Erasmus von Rotterdam in einen größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang und interpretiert ihn als Apologie für die Sprachästhetik in der Bibel und bei den Vätern.

Paolo Varalda (*Per la conoscenza di Giovanni Climaco nell'Occidente latino fra Trecento e Quattrocento* [37–61]) handelt über die Rezeption der Schriften des sinaitischen Mönchs Johannes Klimakos (um 580–649) im Westen durch den Spiritualen Angelo Clareno (um 1250–1337) (Übersetzung und Verwendung in eigenen Schriften) und durch den Kamaldulenser Ambrogio Traversari (Kritik und Überarbeitung der Übersetzung Clarenos, Verbreitung und Arbeitsmethode) ein Jahrhundert später.

Pierre Petitmengin (*Tertullien entre la fin du XII*[e] *et le début du XVI*[e] *siècle* [S. 63–88]) präsentiert eine provisorische Bilanz seiner Forschungen zur Überlieferungsgeschichte Tertullians und spricht eingehender über den Stand der Überlieferung am Ende des 12. Jh., die Bedeutung der Kopisten, die verschiedenen Textcorpora vom 13. bis ins 16. Jh. und über prominente Leser Tertullians im Italien des 15. Jh. (N. Cusanus, G. Tortelli, Pico della Mirandola, F. Beroaldo, A. Traversari, L.B. Alberti, P. Vergilius, A. Poliziano, P. Crinito, G. Gatti).

Claudio Micaelli (*Fonti patristiche e polemiche teologiche: Erasmo e il trattato pseudo-ciprianeo* De duplici martyrio [S. 89–111]) untersucht den Traktat *De duplici martyrio*, den Erasmus verfasste, aber unter dem Namen Cyprian 1530 veröffentlichte ("una vera e propria *summa* della propria spiritualità"), auf patristische Quellen und stößt dabei auf Spuren von Schriften von Cyprian, Gregor dem Großen, Origenes und Augustinus.

Mariarosa Cortesi (*La letteratura cristiana tra i libri di Niccolò Cusano* [S. 113–132]) versucht die Bedeutung der über 30 patristischen Handschriften in der Bibliothek des Cusanus aufzuzeigen.

Peter Schreiner (*I teologi bizantini del XIV e XV secolo e i padri della Chiesa, con particolare riguardo alla biblioteca di Isidoro di Kiev* [S. 133–141]) gibt einen Überblick über den Einfluss der lateinischen Patristik im griechischen Osten, über die Bezugnahme auf patristische Autoren in der theologischen Auseinandersetzung zwischen Unionisten und Antiunionisten im 14. und 15. Jh. und über die (sehr geringe) Präsenz der Väter in der Privatbibliothek des Isidor von Kiew.

Antonio Garzya (*Sul latino a Bisanzio nei secoli XIII e XIV* [S. 143–152]) geht der Frage nach, welche Rolle die lateinische Sprache im Osten vom 4. bis ins 14. Jh. spielte, und behandelt dabei das Phänomen des Bilinguismus in der Spätantike, die Bedeutung der Übersetzungen und der von Dominikanern verfassten polemischen Schriften und schließlich die Vermittlerrolle des Maximus Planudes.

Luciano Bossina (*L'eresia dopo la crociata. Niceta Coniata, i Latini e gli azimi* (Panoplia dogmatica XXII) [S. 153–205]) stellt in seinem umfangreichen Beitrag die theologische Schrift *Panoplia dogmatike*, eine Summe aller Häresien in der Kirchengeschichte, vor und unterstreicht die Bedeutung des Buches XXII als Quelle für die theologische Diskussion zwischen Ost- und Westkirche in der Debatte über das *filioque* und über die Ungesäuerten Brote nach den Ereignissen von 1204. Ausführlich diskutiert der Verfasser den Prolog von Buch XXII, den er in einem Anhang ediert, übersetzt und kommentiert.

Enrico Maltese (*Massimo Planude interprete del* De Trinitate *di Agostino* [S. 207–219]) erinnert zunächst an Bessarions Lob für Planudes' Übersetzung von Augustins

theologischem Traktat *De trinitate* und kritisiert in der Folge an der jüngsten Textausgabe der Übersetzung (ed. M. Papathomopulos, I. Tsavari, G. Rigotti, Athen 1995) jene Eingriffe, die den griechischen Text allzu sehr mit dem lateinischen Original in Einklang bringen wollen, ohne dem Übersetzer gewisse Freiheiten zuzugestehen.

Zwei Indizes zu den behandelten Handschriften und zu den Personen- und Ortsnamen (S. 221–245) runden den ingesamt ansprechend und leserfreundlich gestalteten Band ab.

Wolfgang Strobl

Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte – Historia Rhomaïke. Übersetzt und erläutert von Jan Louis van Dieten. Fünfter Teil (Kapitel XXIV,3–XXIX) (*Bibliothek der griechischen Literatur* 59). Stuttgart, Hiersemann 2003. IX, 469 S. ISBN 3-7772-0300-9.

Die Einleitung dieses Buches beginnt mit dem Abschnitt „Noch nicht der letzte Teil". Auf den fünften Band dieses groß angelegten Übersetzungswerkes sollte noch ein abschließender sechster und letzter Band folgen, doch war es Jan Louis van Dieten, dem hervorragenden Kenner des Niketas Choniates und des Nikephoros Gregoras, nicht vergönnt, sein Unternehmen selbst zum Abschluß zu bringen. Nach van Dietens Tod im Jahre 2003 hat Franz Tinnefeld die schwierige Aufgabe übernommen, den sechsten Band vorzulegen.

Die reichhaltigen Informationen des vorliegenden Buches werden in einem umfangreichen (60 Seiten) Index aufgeschlüsselt. Der Kommentar zur Übersetzung erstreckt sich auf die Seiten 201–408. Die Übersetzung selbst nimmt 160 Seiten ein; die ersten 40 Seiten bilden die Einleitung. Aus dieser quantitativen Gegenüberstellung wird deutlich, daß die inhaltliche Kommentierung ein wesentliches Anliegen war (im Vergleich zu den früheren Bänden sieht man, daß dieses Anliegen im Laufe der Zeit, mit dem Hineinwachsen in die Aufgabe größer wurde; standen im ersten Band noch 140 Seiten Übersetzung 100 Seiten Kommentar gegenüber, nimmt in den folgenden Bänden der Kommentar mindestens so viele Seiten wie die Übersetzung ein). Van Dietens Unterfangen hebt sich hierin positiv von anderen Übersetzungen byzantinischer Schriftsteller (insbesondere von Historiographen) ab, die sich mit einer rudimentären Kommentierung begnügen. Erst durch den Kommentar gewinnt die Übersetzung ihren eigentlichen Wert.

Die Erzählung des fünften Bandes der deutschen Übersetzung setzt mit dem Vorabend des Festes Mariä Tempelgang des Jahres 1351 ein, dem Zeitpunkt, zu dem Gregoras zum ersten Mal von Agathangelos Besuch erhielt. Wie van Dieten in der Einleitung plausibel machen kann, versteckt sich hinter diesem Pseudonym Manuel Angelos, ein Vertrauter der Kaiserin Eirene Kantakuzene. Jedoch weist van Dieten ebenso darauf hin, daß diese grundsätzliche Identifikation nicht darüber hinwegtäuschen darf, daß Agathangelos keineswegs mit dem realen Manuel Angelos vollständig identisch ist, sondern in vielem eine rein literarische (fiktive) Person bleibt.

Auch in diesem Band versteht es van Dieten, die deutsche Wiedergabe des griechischen Textes mit der Nähe zum Original zu verbinden. Der deutsche Text ist flüssig und klar. Mit wenigen Ausnahmen: Wenn S. 43 vom „Liebesspiel (der Beschäftigungslosen) mit jenen Dingen, die sie besonders interessieren" die Rede ist, so

befremdet dies doch, weil das Wort „Liebesspiel" im Deutschen eindeutig sexuelle Konnotationen hat, die im Griechischen hier nicht vorliegen.— Mit *prometheus ton logon* meint Gregoras m. E. Gott (Geber, Verschaffer von Wissen/Weisheit), und nicht den Prometheus des antiken Mythos (S. 43 mit Anm. 8).

Bezüglich der oben angesprochenen Passage („Liebesspiel") verweist van Dieten darauf, daß sich der gesamte Abschnitt mit verschiedenen Teilen aus Gregoras' Briefen deckt (Leone Ep. 117, 1–10). Richtig legt van Dieten dar, daß die Briefpassagen natürlich älter und somit die Vorlage sind. Als Antwort auf die Frage, warum sich Gregoras hier selbst zitiert, schlägt van Dieten vor, daß Gregoras während seines Hausarrestes im Hodegon-Kloster in seiner Korrespondenz las und durch die Ähnlichkeit der Umstände (damals war er nach dem Sturz von Andronikos II. und Metochites zum Rückzug ins Abseits des kulturellen und politischen Geschehens genötigt) zur Übernahme der Passagen veranlaßt wurde. Das mag mit ein Grund gewesen sein, doch glaube ich, daß Bezugnahme auf eigene Texte oder, wenn man so will, die Wiederverwertung gelungener Formulierungen, ein typischer Zug des Gregoras'schen Schreibens ist, der sich in Ansätzen bereits bei Metochites beobachten läßt (vgl. dazu meine Studien zu Theodoros Metochites … *JÖB* 51 [2001] 285–319). Es würde sich lohnen, diesem Phänomen systematisch nachzugehen.

Gregoras wurde als Literat bisher nur wenig untersucht. Im vorliegenden Teil der Geschichte findet man an verschiedenen Stellen interessante theoretische Überlegungen des Autors zu literarischen Fragen: Wie eine packende Geschichte sein sollte (S. 44) oder ob es besser sei, Kirchengeschichte mit politischer Geschichte zu verbinden oder diese getrennt zu behandeln (S. 51).

Anläßlich der Erwähnung der Eroberung Herakleias durch die Genuesen im Jahre 1351 (S. 85–87) stellt van Dieten die Aussagen von Gregoras denjenigen von Ioannes Kantakuzenos gegenüber (Anm. 140, S. 242–243). Er ist aber dabei selbst zu voreingenommen, wenn er die aussagekräftigen Texte des damaligen Metropoliten von Herakleia, Philotheos Kokkinos, mit den Worten „Ich habe mir die Lektüre dieser Machwerke erspart" (S. 243) unberücksichtigt läßt. Der Übersetzer und Kommentator wird hier zum Anhänger seines Autors und vergißt ein wenig, daß auch Gregoras Partei im Streit der Meinungen war.

Es sei dem Fortsetzer des Unternehmens gewünscht, daß er das Unterfangen zu einem des großen Gelehrten würdigen Abschluß bringt.

Martin Hinterberger

Massimo Bernabò, Le miniature per i manoscritti greci del libro di Giobbe (*Millennio Medievale* 45, *Strumenti e studi* n. s. 6). Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo 2004. XXXIII, 186 S., 4 Farb-, 162 Schwarzweißabb. ISBN 88-8450-105-9.

Das *Corpus of Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint* besteht aus drei Publikationen (Princeton 1941, 1986, 1999), in denen die illustrierten alttestamentlichen Handschriften vorgestellt wurden, zuletzt die byzantinischen Oktateuche durch K. Weitzmann und M. Bernabò. Das vorliegende Werk war als Band IV dieser Reihe geplant, dieses Vorhaben ist aus verschiedenen Gründen nicht zustande gekommen.

Aufbau und Methode folgen jedoch dem Muster der drei Bände des *Corpus* und sind von den Thesen Weitzmanns, dessen Schüler Bernabò ist, geprägt.

Zielsetzung und Arbeitsmethode des Autors werden im Vorwort klar formuliert und die Ergebnisse schon vorweggenommen, so dass der Leser vom Beginn an eine genauere Vorstellung vom Aufbau und Inhalt des Werkes bekommt. Der Verf. stellt fest, dass von den alttestamentlichen Büchern nur die Illustrationen zum Buch Hiob nicht gemeinsam in einer Studie vorgestellt wurden und sie in ihrer Mehrheit unpubliziert sind. Obwohl diese Feststellung und der Titel des Buches eine Behandlung aller erhaltenen Hiob-Handschriften erwarten lässt, werden in diesem Buch nur vier Codices (Patm. 171, Vat. gr. 749, Sinait. gr. 3 und Marc. gr. 538) vorgestellt, die teilweise schon in der älteren Literatur untersucht wurden. Ihr gemeinsamer Nenner ist ihre frühere Entstehung und ihre reduzierte Anzahl von Miniaturen, verglichen mit den späteren ausführlicheren Zyklen. Diese frühen Codices mit dem kurzen Zyklus seien Vertreter einer Rezension. Der Verf. wendet die von Weitzmann entwickelten Methoden an, kommt jedoch in mehreren Punkten zu unterschiedlichen Ergebnissen. Die im Vorwort vorweggenommenen Ergebnisse sollen Klarheit über die Arbeitsmethode verschaffen, offenbaren gleichzeitig jedoch auch die Bemühungen des Verf., sich von seinem Lehrer zu distanzieren, dessen Theorien in den letzten Jahrzehnten auf heftige Kritik stoßen.

Nach Vorwort und Bibliographie gliedert sich das Buch in vier Teile: Kapitel I (*Immagini medievali di Giobbe*, S. 3–19) bietet einen Überblick über die zahlreichen erhaltenen einzelnen und zyklischen Illustrationen zum Buch Hiob, worin sich die große Beliebtheit des Buchs Hiob im Mittelalter widerspiegelt. Rund 60 Hiob-Handschriften sind erhalten geblieben, von welchen die früheste aus dem 4. Jh. stammt und noch keine Katenen-Kommentare aufweist. Die meisten (darunter auch alle illustierten) Codices enthalten Kommentare verschiedener Autoren in Form von Rand- oder Textkatenen. Diese wie auch das apokryphe Testament Hiobs, eine nicht-kanonische Version der Hiobsgeschichte, die sich in vier Handschriften des 11.–16. Jhs. erhalten hat und rein narrativen Charakters ist, sind für die Erklärung der Bilder von Bedeutung.

Der Verf. erwähnt dann die ältesten bekannten Einzelbilder zur Hiobsgeschichte in der Wandmalerei, auf Sarkophagen und in anderen Kunstgattungen. In der Buchmalerei erscheinen erst im Frühmittelalter zyklische Darstellungen bzw. einzelne Bilder. Insgesamt sind über 2000 Miniaturen bekannt. Die größte Gruppe bilden die 15 illustrierten Hiob-Handschriften, die mehrheitlich unpubliziert sind. Zyklische Illustrationen treten außerdem in *fremden* mittelalterlichen Texten auf, wie Homilien, Psalterien und Menologien. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor dem Codex Par. gr. 923 (Sacra Parallela), der Weitzmann als das Paradebeispiel für die Existenz vorikonoklastischer bebilderter Teilbibeln diente.

Diesen Ausführungen schließt sich ein Unterkapitel zu den byzantinischen Zyklen an, in dem auch die bisherige Literatur kritisch besprochen wird. Die byzantinischen illustrierten Hiob-Handschriften werden vom Verf. in zwei Kategorien unterteilt: der ersten gehören Handschriften an, die einen kurzen Zyklus aufweisen. Sie enthalten Bilder, die nur die Rahmenerzählung illustrieren oder zusätzlich je eine Miniatur vor jedem Dialog haben. Die zweite und größere Kategorie bilden die Codices mit dem ausführlicheren Zyklus. In diesen Codices wird nicht nur der narrative Prolog und der Schluss der Erzählung, sondern auch der Inhalt der Reden ins Bild umgesetzt. In der bisherigen Literatur wurden die erhaltenen Zyklen nie gemeinsam in einer Studie

untersucht. Die einzige umfassende Arbeit ist die unpublizierte Dissertation von St. Papadaki-Oekland, die zudem nicht zugänglich ist. Darüberhinaus hat K. Wessel in seinem Artikel im *RbK* (Bd. III, Sp. 132–152) versucht, den Prolog-Zyklus zu rekonstruieren, und er ging der Frage nach einem gemeinsamen Archetypus nach. P. Huber (Hiob, Dulder oder Rebell. Düsseldorf 1986) publizierte mehrere Miniaturen der Codices Patm. 171, Vat. gr. 749, Sinait. gr. 3 und Marc. gr. 538, wie auch der Codices Taphou 5 und Vat. gr. 1231, ohne jedoch die einzelnen Szenen der jeweiligen Handschriften systematisch miteinander zu vergleichen oder die Vorlagensituation zu diskutieren.

Hier setzt das lange Kapitel II der Arbeit Bernabòs an (*Descrizione delle miniature nei codici Patm. 171, Vat. 749, Sinait. 3, Marc. 538*, S. 21–125): es widmet sich den Miniaturen der vier ältesten Hiob-Handschriften in Patmos, Vatikan, Sinai und Venedig, die den kurzen Zyklus aufweisen. Ihre Miniaturen werden parallel beschrieben, soweit sie den gleichen Textabschnitt illustrieren, und miteinander verglichen. Da die Anzahl von Miniaturen in den jeweiligen Handschriften variiert und bei einigen mehrere Folios fehlen, kommt es nicht immer dazu, dass alle vier Handschriften zu einer bestimmten Textstelle Illustrationen aufweisen. Dem Patm. 171 fehlen die ersten Seiten, sie können jedoch teilweise durch seine Kopie im Athous (Vatopedi 590) rekonstruiert werden. Er enthält Illustrationen zum Prolog und später hinzugemalte Miniaturen für den restlichen Text. Im Sin. 3 wird nur der Prolog illustriert. Der Marc. 538 weist zusätzlich am Schluss eine Miniatur mit der neuen Familie Hiobs auf. Der Vat. 749 hebt sich von den anderen Handschriften dadurch ab, dass er eine Miniatur zu jedem Dialog und eine Reihe von Miniaturen zum Kap. 42 aufweist.

Der Beschreibung der Miniaturen wird der einschlägige Textvers im Hiob-Buch vorangestellt, zum Schluss wird der Inhalt des jeweiligen Folios, auf dem die Miniatur sich befindet, zitiert. Die zwei Zitate korrespondieren selten genau miteinander, d.h. die Miniaturen beziehen sich oft auf den Inhalt des Hiob-Textes, der auf dem nächsten Folio folgt. Zu dieser Feststellung muss der Leser beim Vergleichen der Textstellen selbst kommen, denn der Verf. macht darauf nicht aufmerksam. Außerdem beschränkt sich der Verf. vorwiegend auf die Wiedergabe des Hiob-Textes und gibt äußerst selten den Inhalt der zugehörigen Kommentare wieder, die jedoch für die Deutung der Miniaturen nicht unbedeutend sind. Dagegen wird für die Erklärung bestimmter Bilder das apokryphe Testament Hiobs herangezogen, und die Unterschiede zwischen hebräischem Text und Septuaginta werden regelmäßig hervorgehoben. Nach der Beschreibung der jeweiligen Miniatur wird die einschlägige Literatur angegeben.

Im kurzen Kapitel III (*Caratteristiche e formazione dei cicli figurativi*, S. 127–139) sind die Ergebnisse der vorangehenden Analyse zusammengestellt. Die vier untersuchten Codices (wie auch die „Kopien“ des Patmiacus) gehören laut Verf. zu einer einzigen Rezension. Dies stimmt außerdem mit den philologischen Ergebnissen zum Text und den Kommentaren überein. Das Ergebnis Bernabòs ist nicht neu, da es in der bisherigen Literatur, wie der Verf. selbst sagt, darüber keine Zweifel gibt. Sein Beitrag besteht darin, dass er dies durch die vorangehende Analyse dargelegt und endgültig bewiesen zu haben meint. Analog zum philologischen Stemma der Textüberlieferung entwirft dann der Verf. sein Stemma für die Genealogie der Bildzyklen.

Jedoch wird dem Leser nicht sofort klar, dass die vier Codices einer Rezension angehören. Beobachtungen zum Layout, paläographische und kodikologische Angaben, die in dieser Hinsicht sehr wichtig sind, fehlen ganz oder werden während der

Analyse in die Anmerkungen verbannt. K. Wessel (Hiob, *RbK* III, 132–3 und 145) vermutet, dass alle Miniaturen zum Redeteil des Marcianus herausgeschnitten sind. Darüber macht Bernabò keine Angaben. Zudem unterscheidet sich der Marcianus ikonographisch erheblich von den anderen drei Handschriften (siehe die Konkordanztafel auf S. 137–9), und der Vaticanus enthält den längsten Zyklus der vier Handschriften und repräsentiert eigentlich eine Zwischenstufe zwischen den zwei Hauptgruppen (kurzer und langer Zyklus). Es ist außerdem nicht nachvollziehbar, warum der Codex Athos, Lavra B 100 ein Zweig des Patmiacus sein soll. Nur eine Miniatur ist ikonographisch vergleichbar, die ersten Folios des Zyklus' sind verlorengegangen.

Die Gruppierung der vom Verf. analysierten Handschriften ist demnach nicht so selbstverständlich, wie der Autor sie erscheinen lässt. Nur Patmos 171 und Vat. gr. 749 sind offensichtlich am engsten miteinander verwandt und gehen tatsächlich auf eine gemeinsame Vorlage zurück. Die Beziehungen zwischen allen Hiob-Handschriften sind aber viel komplexer und können nur hergestellt werden, wenn jede Handschrift für sich vollständig publiziert und in allen Aspekten analysiert wird. Eine weitere wichtige Beobachtung, zu der der Verf. keinen Kommentar macht, ist, dass die „Erweiterung" im Vaticanus mit einem Malerwechsel zusammenfällt.

Die weiteren Ergebnisse der Arbeit Bernabòs widerlegen größtenteils die Thesen K. Weitzmanns bezüglich der Entstehung des Hiob-Zyklus': 1) Die Hiobszyklen sind nicht auf eine hebräische Vorlage zurückzuführen, 2) Die Illustrierung des Buchs Hiob fing nicht spät, sondern relativ früh an, im 4./5. Jh., 3) Den Buchillustrationen sind Einzelbilder in der Monumentalmalerei vorangegangen, zyklische Darstellungen sind jedoch ein Phänomen der Buchmalerei, 4) Die ersten Illustrationen waren keine Streifenminiaturen in Rollen, sondern Marginalillustrationen in Codices und 5) Die ersten Zyklen waren kurz und illustrierten nur den narrativen Prolog. Im Laufe der Zeit wurden neue Bilder kreiert, die auch den Dialogteil verbildlichten.

Es würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen, die Argumente des Verf. im Einzelnen kritisch zu wiederholen. Als allgemeine Beobachtung möchte ich nur anmerken, dass die Annahme einer Entstehung des Archetypus im 4./5. Jh. wie auch die frühere Datierung ins 6. Jh. rein hypothetisch sind und durch keine Belege oder Hinweise gestützt werden können. Die Sicherheit und Selbstverständlichkeit, mit der der Verf. diese Behauptung aufstellt, ist angesichts der fehlenden Anhaltspunkte dafür überraschend. Äußerungen wie „diese Miniatur war mit Sicherheit im Archetypus nicht vorhanden" oder „diese Ikonographie steht dem Archetypus näher" sind rein hypothetisch und resultieren aus einer vorgefassten Meinung, wie die Erstillustration eines bestimmten Textes auszusehen hat. Dabei wird angenommen, dass der Archetypus (der übrigens nicht unbedingt die Erstillustration eines Textes sein muss) die optimale Verbildlichung bietet. Es ist jedoch nicht möglich, den Zeitpunkt der Erstillustration des Bildzyklus' zu bestimmen oder seine Form zu rekonstruieren und festzustellen, inwiefern ihre Kopien sich vom Archetypus unterscheiden. Unterschiede in der Ikonographie und Anordnung der Szenen können auf einen Eingriff des Malers und absichtliche Veränderung der Vorlage hinweisen, können jedoch auch die Benutzung unterschiedlicher Vorlagen bedeuten. Die Bilder könnten reorganisiert, das Layout verändert, die Anzahl der Miniaturen verkürzt oder erweitert worden sein. Es ist außerdem durch nichts zu belegen, vor allem nicht ohne alle Handschriften eingehend untersucht zu haben, dass es nur eine Rezension gab, die sich linear entwickelte. Auch in späterer Zeit gibt es kurze oder längere Zyklen und die lineare Entwicklung vom

kurzen zum langen Bildzyklus ist keinesfalls streng. Zudem kann der Verf. nicht klarstellen, welche Rolle die Kommentare in der Übertragung der Bildtradition gespielt haben und wie sie das Aussehen der Miniaturen und ihre Organisation beeinflussten. Viele Argumente basieren auf ohnehin umstrittenen Analysen von Handschriften wie den Psalterien, Oktateuchen oder der Wiener Genesis, für die der Verf. stets annimmt, dass sie ältere Rezensionen repräsentieren.

Im letzten Kapitel IV (*Data e luogo di esecuzione dei codici*, S. 141–158) setzt sich der Verf. kritisch mit den Entstehungs- und Lokalisierungsvorschlägen auseinander und nimmt bei bestimmten Handschriften eine Trennung der Malerhände vor. Nur der Marc. 538 ist durch den Kolophon auf 904/5 datiert. Am problematischesten sind die Entstehungsumstände des Patmiacus, für welchen die Vorschläge in der Literatur weit auseinander gehen. Die einzigen sicheren Daten sind, dass sich der Codex im 10. Jh. in Konstantinopel und vor 1200 in Patmos befand. Ursprünglich bestand die Illustration aus einem Zyklus zum Prolog, vermutlich im 11. Jh. wurden weitere Bilder hinzugefügt. Für den Vat. 749 nimmt der Verf. eine Entstehung in Rom um 820 zur Zeit des Papstes Paschalis I. an. Er unterscheidet vier Malerhände, von welchen zwei eine byzantinische Prägung haben sollen, was keinesfalls nachvollziehbar ist. Der Sin. 3 gilt als ein konstantinopolitanisches Werk der 2. H. des 11. Jhs.

Es folgt der Abbildungsteil mit vier farbigen und 162 Schwarzweißabbildungen. In diesem werden zum ersten Mal die Miniaturen des Marc. 538 und des Vat. 749 vollständig publiziert.

Insgesamt betrachtet ist das Buch mit großer Vorsicht zu benutzen. Abgesehen von der sehr problematischen Arbeitsmethode und den größtenteils nicht belegbaren Ergebnissen ist, trotz des vielversprechenden Vorworts, der Mangel an Klarheit im Aufbau und in der Darlegung zu kritisieren. Kap. IV stünde besser am Anfang und nicht, quasi als Anhang, am Schluss. Die Literatur ist oft nicht auf dem neuesten Stand bzw. es wird nur Literatur angegeben, die den Thesen des Autors nicht widerspricht. Alles in allem gelingt es dem Autor nicht, eine angemessene Vorstellung und Würdigung des jeweiligen Codex nach heute üblichen Arbeitsmethoden zu geben, denn er verfolgt nach dem Vorbild seines Lehrers ein anderes Ziel: einen hypothetischen Archetypus zu rekonstruieren, der letztendlich undefinierbar bleibt.

Vasiliki Tsamakda

Stephan Westphalen, Die Odalar Camii in Istanbul. Architektur und Malerei einer mittelbyzantinischen Kirche (*Istanbuler Mitteilungen*, Beiheft 42). Tübingen, Ernst Wasmuth 1998. XIII, 162 S. m. 68 Abb., 40 Taf. ISBN 3-8030-1741-6.

Das vorzustellende Buch ist die leicht überarbeitete Dissertation des Verf. und einer nahezu unbekannten byzantinischen Kirche in Istanbul gewidmet. Die heute stark verfallene Odalar Camii liegt im Nordwesten der Altstadt und verdient, schon wegen ihrer Datierung in mittelbyzantinische Zeit, besondere Aufmerksamkeit. Zu Grunde liegt dem Werk die 1934/35 erarbeitete Dokumentation des Schweizer Bauforschers Paul Schazmann, die auf diesem Wege glücklicherweise ausgewertet und der Forschung zugänglich gemacht ist.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert. Im ersten Teil (S. 23–84) wird die Kirche in ihrem von Schazmann dokumentierten Bestand beschrieben und nach Architekturform und Bauphasen analysiert. Im zweiten Teil (S. 85–140) sind die bedeutenden, aus allen Bauphasen erhaltenen Wandmalereireste ikonographisch erschlossen und stilgeschichtlich eingeordnet. Im Anhang sind ein Katalog der Werkstücke (141–150), ein Verzeichnis der von Schazmann gezeichneten Skizzen (S. 151–155) sowie ein Photoverzeichnis angefügt. 68 s/w Textabbildungen, darunter zahlreiche Orginalskizzen Schazmanns und die Rekonstruktionen des Verf. sowie 40 s/w Phototafeln veranschaulichen die Ausführungen.

In der Einleitung (S. 1–7) skizziert der Verf. die Geschichte und Forschungsgeschichte des Monumentes, von dem nur die nachbyzantinische Nutzung bekannt ist: Ab 1475 diente es den von der Krim deportierten Genuesen als Kirche S. Maria di Costantinopoli, wurde aber 1640 in eine Moschee umgewandelt. Die Bezeichnung Odalar Camii geht auf die Nachbarschaft zu Janitscharen-Unterkünften zurück, die nach 1782 hier entstanden. 1919 setzte mit einem Feuer in diesem Stadtteil der Verfall des Gebäudes ein, dem bis heute nicht Einhalt geboten ist. Für die byzantinische Zeit ist der Name unbekannt. Seit der ersten Ansprache als byzantinisches Monument durch A. G. Paspates 1877 war seine Zweigeschossigkeit bekannt, die P. Forchheimer und J. Strzygowski 1893 als Substruktion mit einer Kirche im Obergeschoß identifizierten. Den Bautyp bestimmte Brunov 1926 als Kreuzkuppelkirche des Vierstützentyps. P. Schazmann untersuchte die Ruine archäologisch für das Deutsche Archäologische Institut in zwei Kampagnen 1934/35. Er erkannte in der Substruktion die ältere Vorgängerkirche, die nach einer starken Zerstörung aufgegeben und als Untergeschoß der Kreuzkuppelkirche genutzt wurde. Ferner entdeckte er eine Krypta unter der älteren Kirche sowie etliche Malereireste. Seine zum größten Teil unveröffentlichten Unterlagen (Photos, Zeichnungen, Skizzenbuch, Briefe und Exzerpte) bilden die Grundlage des Buches, in dem der Verf. die Odalar Camii sozusagen postum aus der alten Dokumentation heraus in Bau- und Ausstattungsphasen vorstellen kann.

Im ersten, der Architektur der Odalar Camii gewidmeten Teil leistet der Verf. eine Bauanalyse und die Beschreibung der Phasenfolge der Kirche. Die aufmerksame Kontrolle und teilweise Neuinterpretation von Schazmanns Unterlagen führt zu einer insgesamt überzeugenden Darstellung, bei der man bisweilen vergisst, dass das Monument selbst für die Analyse so gut wie nicht zur Verfügung stand.

Als erstes sind Untergeschoß und Krypta behandelt (S. 23–47). Wie Schazmann bereits erkannte, sind im Untergeschoß die Reste des ersten Kirchenbaus, vornehmlich des Ostabschlusses, erhalten. Jedoch gehören dessen Mauern, wie der Verf. zeigt, in nur eine Bauphase. So kann er ein dreiteiliges Sanktuarium mit einer mittleren, eingezogenen Hauptapsis mit drei Fenstern bestimmen, die außen polygonal ummantelt war. Der südliche Nebenraum war in die Flucht des Naos eingebunden, der nördliche reichte über sie hinaus. Vom Naos ist zu wenig Bausubstanz sichtbar, um die Bauform zu bestimmen, das Maßverhältnis scheint aber auf eine basilikale Gliederung hinzuweisen. Zur ursprünglichen Anlage gehört auch die Krypta, die aus einem größeren Vorraum unter dem südlichen Apsidennebenraum und einer kleineren Hauptkammer axial direkt unter Bema bzw. Apsis der Kirche besteht. Da der längsrecheckige, tonnengewölbte Raum nur einen Zugang von Süden hat und kein Zirkulieren von Besuchern oder eine Nutzung unmittelbar vom Naos her zuließ, ist seine Funktion unklar. Der Verf. erwägt die Aufbewahrung einer Marienreliquie, da die ein-

heitliche Ausmalung (s.u.) die Verherrlichung Mariens zum Thema hat. Einen Datierungshinweis für die erste Kirche liefert als *terminus ante* die ältere von zwei Malschichten im Bema, die Verf. in die Zeit um 1000 einordnet. Dieses relativ späte Datum auch für das Gebäude sieht er zudem in den für Konstantinopel in frühbyzantinischer Zeit unüblichen Pastophorien und den Blendnischen an den Außenseiten des südlichen Apsidennebenraumes unterstützt.

Eine Zerstörung unbekannter Ursache führte zur Aufgabe der ersten Kirche, in bzw. auf der dann, nach Ausweis der Malerei (s.u.) um 1150–1175, die zweite Kirche errichtet wurde. Vielleicht um statische Probleme des ersten Baus zu überwinden, die wohl auch durch die extreme Hanglage entstanden, baute man der ersten Kirche ein System von 24 gewölbten Kammern ein bzw. an, die als Substruktion der neuen Kirche dienten und daher deren Grundriß vorbereiten. Den quadratischen Kern des Kreuzkuppelbaus im Vierstützentyp trugen 4x4, in regelmäßigen Viererreihen angeordnete Kammern (die beiden Kammern unmittelbar vor der Apsis sind zu einer einzigen zusammengefasst). In diesem Kernbau gehen wohl die Außenwände der alten Kirche auf. Dem dreiteiligen Sanktuarium werden zwei größere Kammern in der Hauptapsis bzw. je eine Kammer in den Apsidennebenräumen eingebaut. Im Norden, Süden und Westen ummanteln längsrechteckige, tonnengewölbte Räume den Kernbau. Die Kammern waren untereinander verbunden, aber nicht vom Obergeschoß, sondern nur von Zugängen im Osten bzw. Norden zugänglich. Alle Kammern haben eine Höhe von etwa 3m, nur an der Ostseite für das erhöhte Bema etwa 3,30m. Die Krypta gab man auf, und das Substruktionsgeschoß diente zur Zeit der kirchlichen Nutzung des Obergeschosses für privilegierte Bestattungen. Schazmanns Unterlagen bieten detaillierte Angaben zum Untergeschoß nur für neun Kammern vorwiegend der Ostseite, dies aber reicht aus für die schlüssige Darlegung und zeichnerische Umsetzung der Situation.

Sodann ist das Obergeschoß mit der zweiten Kirche und der Moschee (S. 48–84) behandelt. Der Verf. analysiert zunächst die nachbyzantinischen Phasen, was die fehlenden byzantinischen Teile erklärt: Eine Quelle von 1622 beschreibt, dass damals bereits die kuppeltragenden Säulen durch Holzstützen ersetzt und das dreiteilige Sanktuarium wegen Baufälligkeit abgetrennt waren, dafür gab es die Kuppel mit den Malereien noch. Der Umbau zur Moschee um 1640 brachte die Umorientierung auf ein Mihrab in der Süd- und ein Portal in der Nordwand mit sich, zudem den Einbau eines Minaretts im Norden der Westwand. Eine Lithographie des 19. Jhs. zeigt die bescheidene, kuppellose Moschee mit einem einzigen Betraum im Naos eingebaut, bei dem alle Gewölbe entfernt, die Außenmauern auf einheitliche Höhe abgetragen und die drei Apsiden abgebrochen sind. Die Moschee wurde nach dem Feuer von 1919 aufgegeben.

Von der byzantinischen Substanz ist bzw. war zur Zeit Schazmanns vorhanden, was durch die Moschee benutzt war, d. h. die Mauern von Naos, Bema und Prothesis bis zur Höhe von ca. 5,20m, und die Dokumentation ist für das obere Geschoß vollständig vorhanden. So kann der Verf., trotz der weitgehenden Zerstörung von Diakonikon, Narthex und Nordhalle die zweite Kirche, nach einem beschreibenden Abschnitt und der Diskussion aller formalen Merkmale, in Grund- und Aufriß überzeugend rekonstruieren. Es handelte sich um eine Kreuzkuppelkirche des Vierstützentyps mittlerer Größe. Der annähernd quadratische Naos hatte eine lichte Seitenlänge von ca. 10,50m, der Kuppeldurchmesser betrug etwa 4,40m, die Scheitelhöhe der Kuppel

ist bei 14,50m anzunehmen. Als auffällig erwähnt der Verf. die bis zum Beginn der Fensterzone in 4m Höhe ungegliederten Seitenwände. Diese als „geschlossene Seitenwände“ bezeichnete Gestaltung tritt nur selten auf, am ähnlichsten in der Klosterkirche der Kosmosoteira in Pherrai von 1152, und mag, wie der Verf. vermutet, neben der gesteigerten Lichtwirkung der oberen Fenster- und Kuppelzone, die einheitliche Ausmalung der Kirchenwände erleichtert haben. Als auffällig ist ferner das dreiteilige Sanktuarium genannt. Das längsrechteckige Bema war wohl tonnengewölbt, seine Seitenwände hatten große halbrunde Nischen mit den Zugänge zu Prothesis und Diakonikon. Die Apsiden waren innen rund, außen eckig ummantelt. Anders als Bema und Prothesis entwickelte sich das Diakonikon nicht axial aus dem Naos, sondern es ragte aus der Südwand vor, der Verf. rekonstruiert es daher mit einer Kuppel. Anscheinend war der Raum als selbständige Seitenkapelle mit vielleicht eigenem Patrozinium gedacht, zumal hier die Reste eines Marienzyklus erhalten sind (s.u.). Verf. erwägt eine Kontinuität zur vormaligen Krypta, die ebenfalls der Marienverehrung diente und funktional hier weitergeführt sein könnte. Ausführlich nimmt Verf. auch zum Mauerwerk Stellung, das für die zweite Kirche einheitlich aus wechselnden Schichten von Hausteinen und Ziegelbändern in verdeckter Schichttechnik besteht. In ausführlicher Diskussion von Bauform und Bauschmuck verdichten sich die Hinweise für eine absolute Datierung der zweiten Kirche im dritten Viertel des 12. Jhs., was der Verf. auch in den Malereien bestätigt sieht, denen der zweite Teil der Arbeit gilt.

Reste von Malereien dokumentierte Schazmann an allen Baugliedern, sie traten vor allem hinter Mauern der Substruktion zu Tage. Es lassen sich drei Gruppen unterscheiden: die Malereien der ersten Kirche (S. 86–110), die Malereien der zweiten Kirche (S. 110–135) und die Grabbilder in der Substruktion (S. 135–140). Im Bema der ersten Kirche kamen an der Südwand Malereireste in zwei Schichten zu Tage. Zur oberen, jüngeren Schicht gehört die heute im Museum in Istanbul ausgestellte Darstellung des inschriftlich benannten Merkurios von der unteren Wandzone. In der oberen Wandzone dieser Schicht lag ein als Teil einer Apostelkommunion gedeuteter Malereirest. Durch Stilvergleiche ermittelt der Verf. eine Datierung um die Mitte des 11. Jhs. oder wenig früher. Unter dem Bild der Apostelkommunion kam bei der Abnahme eine ältere Schicht zum Vorschein, deren Reste der Verf. aus ikonographischen Gründen als Teil einer Koimesis deutet, nicht ohne zu erwähnen, dass es für eine Koimesis im Altarraum keine Parallele gibt. Als Datierung ist vorsichtig ein Datum um 1000 angegeben. Von der Figur eines Bischofs am nördlichen Ansatz der Apsis gibt es nur eine Skizze Schazmanns. Die gleiche Pickung der Oberfläche weist sie der Phase der Koimesis zu. Die stilistische Einordnung der Bema-Malereien ist schwierig, zumal es für den angenommenen Zeitraum kaum Vergleiche aus Konstantinopel gibt. Im Wechsel der beiden Schichten von einem „hieratisch-malerischen“ Stil der Koimesis-Reste zum „malerischen“ Stil (S. 97) des Merkurios sieht der Verf. jenen Wechsel für die Hauptstadt belegt, der bislang nur außerhalb an Monumenten wie Hosios Lukas, der Nea Moni oder etwa in Ohrid beschrieben werden konnte. In den Apsidennebenräumen waren Imitationen von Marmorverkleidung erhalten, ihre Ausstattung war wohl anikonisch. Dagegen fanden sich im Naos hinter den Wänden der Substruktionskammern in der unteren Wandzone immerhin vier frontale Heiligenfiguren mit Schriftbändern, zwei an der Ostwand zuseiten des Durchgangs zum nördlichen Apsidennebenraum, die beiden anderen im Anschluß daran an Nord- bzw. Südwand.

Ferner kopierte Schazmann ein fünftes Schriftband des Johannes Prodromos. Als Datierung sind lediglich die möglichen Eckdaten (um 1000, nach der älteren Malerei im Bema, und vor Errichtung der zweiten Kirche, 1150–1175) angegeben. Schließlich gehörten zur ersten Kirche noch die Malereien der kleinen Krypta: In der Apsis befand sich das schlecht erhaltene Bild der thronenden Theotokos mit Kind und flankierender Engelgarde. Nur schriftlich erwähnte Schazmann Reste an allen übrigen Wänden, wo Engel in dichten Reihen auf Maria und das Kind ausgerichtet waren. Eine stilistische Beurteilung ließ der Zustand der Fresken nicht zu, aber der Verf. sieht keinen Grund für eine Datierung der Krypta vor die ältere Bema-Schicht. Die Bilder geben ihm einen Hinweis auf die Funktion der Krypta als Kapelle für einen besonderen Kult, vielleicht für eine Marienreliquie oder -ikone, was indirekt durch die Malereien der jüngeren Kirche unterstützt wird.

Die zweite Gruppe von Malereien gehörte zur zweiten Kirche und war ausschließlich im Diakonikon erhalten, das durch eine Mauer von der Moschee abgetrennt wurde und so der Zerstörung zunächst entging. Bereits Alpatov hatte 1926 zwei der Szenen behandelt, weitere dokumentierte Schazmann, bevor das Diakonikon nach 1935 gänzlich verschwand. Der Verf. kann aus den verschiedenen Dokumenten im westlichen Durchgang vom Naos her beidseitig die dreizonige Malerei rekonstruieren. Diese hat Marmorimitation in der unteren Wandzone, Heiligenfiguren in der Mittelzone und darüber in der Oberzone Szenen eines Marienzyklus. Für die Stilbestimmung ist der anonyme Heilige im nördlichen Gewände wegen seiner damals guten Erhaltung wichtig. Von großem Interesse ist auch der Marienzyklus, dessen Szenen im Diakonikon um die Wände verteilt waren, chronologisch an der Nordwand links beginnend mit der Darbringung Mariens, rechts gefolgt vom Stabwunder. An der Westwand war ein zweizeiliger Titulus erhalten, der nicht nur die Szene der Vorwürfe Josephs dort belegt, sondern Tituli mit einfachen Textparaphrasen auch bei den übrigen Szenen vermuten läßt. Im Westdurchgang lagen sich im Süden die Verkündigung, im Norden die Flucht nach Ägypten gegenüber. Als Textvorlage diente das apokryphe Protoevangelium des Jakobus, die bildliche Umsetzung folgte, wie die ikonographische Untersuchung ergibt, einer auf einzelne Erzählmomente konzentrierten Fassung, ähnlich etwa der in den Homilien des Mönches Jakobos von Kokkinobaphos (1. Hälfte 12. Jahrhundert). Im Vergleich mit anderen Marienzyklen ergänzt der Verf. die verlorenen Szenen der Südwand des Diakonikons hypothetisch als die Ausgabe des Purpurs, die Verkündigung am Brunnen und die Heimsuchung. Die Vorgeschichte bis zur Geburt Mariens wäre dann im oberen Wandregister anzunehmen. Großes Interesse verdient die stilistische Beurteilung der Malereien der zweiten Kirche und die Datierung auf 1150–1175. Denn der Verf. kann ihre Merkmale an Monumenten wie der Panteleimonskirche in Nerezi (1164) finden – und so mit der Odalar Camii endlich spätkomnenische Monumentalmalerei in der Hauptstadt zeigen.

Bei der dritten Gruppe von Malereien handelt es sich um Ausstattungen von Gräbern, die nach Ansicht des Verf. erst nachträglich, d.h. zwischen dem Bau der zweiten Kirche 1150–1175 und dem Ende der byzantinischen Nutzung, in den Kammern der Substruktion angelegt wurden. Das erste Bild war wohl eine ‚Große Deesis', deren Stifter Johannes Gulimis auch inschriftlich genannt war. Auch das zweite Bild zeigte eine Deesis, diesmal von einer Stifterin Eugenia. Das gleiche Thema dürfte das dritte Bild gezeigt haben, für das es keine Inschrift gibt. Zwar war wegen der sehr schlechten Erhaltung keine stilistische Beurteilung möglich. gleichwohl bereichern die

privaten Deesis-Bilder das Wissen um die Art privater Grabmalerei Konstantinopels.

Es ist das Verdienst des Verf., die istanbuler Monumente um einen mittelbyzantinischen Kirchenbau bereichert zu haben, dessen Bilderschatz zudem wichtige Malereien einer Stilstufe überliefert, die stets auf die Hauptstadt zurückgeführt wurde, bislang dort aber nicht in der Wandmalerei belegt war. Angesichts der Bedeutung der stilistischen Beurteilungen hätte man sich die erhaltenen Malereien und manche Kopie Schazmanns in Farbe abgebildet gewünscht. Vielleicht bietet sich in Zukunft die Möglichkeit zu einer neuen archäologischen Untersuchung an der Ruine, um die jetzt erschlossenen Datierungen zu bestätigen und die Gefahr von Zirkelschlüssen, die bei dieser Arbeitsmethode möglich sind, auszuschließen.

Norbert Zimmermann

Walter Puchner, Σταθμίσεις & ζυγίσματα. Δέκα Θεατρολογικά Μελετήματα. Athen, Εκδόσεις Παπαζήση 2006. 358 S. ISBN: 960-02-1978-8.

Walter Puchner, Ανθολογία Νεοελληνικής Δραματουργίας. Τόμος Α′. Από την Κρητική Αναγέννηση ως την Επανάσταση του 1821. Athen, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης 2006. 529 S. ISBN 960-250-337-8.

Beide Publikationen legen beredtes Zeugnis von Walter Puchners ungeheurer Schaffenskraft ab. Der erste Band versammelt 10 theaterwissenschaftliche Studien des Verfassers, die in den vergangenen zwei Jahren entstanden sind. Es handelt sich zum Großteil um bisher noch unveröffentlichte Kongreßbeiträge; in einigen Fällen wurde der englische Vortragstext ins Griechische übersetzt. Thematisch wird ein weiter Bogen gespannt, der von allgemeinen Betrachtungen zum Stand der Theaterwissenschaft über die Untersuchung der Themen Rechtswesen und Medizin im neugriechischen Theater bis zur Entstehungsgeschichte des Stücks *Choros pano sta stachya* von Iakovos Kambanellis reicht.

Von byzantinistischem Interesse, aber auch in diesem Fall lediglich am chronologischen Rande, ist Kapitel 3 (S. 45–69), der Vortrag, den W. Puchner im Rahmen der Neograeca Medii Aevi VI, 2005 in Ioannina hielt. In Ματαιότητα και θρήνος. Ομοιότητες μεταξύ της Ερωφίλης και του ποιήματος Παλαιά και Νέα Διαθήκη diskutiert der Autor Ähnlichkeiten in Vokabular und Ausdruck dieser beiden kretischen Texte aus dem 16. und 17. Jh., der Tragödie *Erophile* von Georgios Chortatzes und des religiösen Gedichts *Palaia kai Nea Diatheke*. Puchner analysiert 14 in den beiden Werken ähnliche Stellen und stellt die mögliche Beeinflussung der *Palaia kai Nea Diatheke* durch das Werk des Chortatzes zur Diskussion. Der Autor selbst räumt ein, daß seine angeführten Argumente unterschiedlich beurteilt werden können. Mir scheinen die Ähnlichkeiten im Versbau (S. 64f.) am gewichtigsten zu sein, während die Ähnlichkeiten bezüglich der Motive Vergänglichkeit der Welt, Trauer um den Toten und insbesondere um die Schönheit seines Körpers doch sehr allgemein sind und auch in der byzantinischen Trauerliteratur, insbesondere der Trauer der Gottesmutter um ihren Sohn zu finden sind. Andererseits weist Puchner zurecht darauf hin, daß es weitgehend unmöglich ist, die *Palaia kai Nea Diatheke* aufgrund sprachlicher Merkmale in das Ende des 15./Anfang 16.Jh.s zu datieren, wie N. Panagiotakes vorschlug; vor allem diese

sehr unsichere Datierung stünde einer Beeinflussung der *Palaia kai Nea Diatheke* durch die frühestens Ende des 16. Jh.s verfaßte *Erophile* entgegen. Die Grammatik des mittelalterlichen Griechisch, die in einigen Jahren von D. Holton, G. Horrocks und der um sie versammelten Forschergruppe vorgelegt werden wird, wird vielleicht auch in dieser Hinsicht Aufschluß geben können.

Die zweite hier kurz anzuzeigende Publikation ist der erste Teil einer drei Bände umfassenden Anthologie griechischer Theaterstücke, deren Inhalt sich zeitlich von der kretischen Renaissance bis in die jüngste Vergangenheit (Periode nach der Militärdiktatur) erstreckt. Der vorliegende erste Band behandelt die rund 230 Jahre, die zwischen der *Erophile* des Georgios Chortatzes und dem Unabhängigkeitskampf von 1821 liegen. Für jedes angeführte Theaterstück (Puchner beschränkt sich auf genuin griechische Werke und bezieht Übersetzungen in seine Betrachtung nicht mit ein) werden eine informative Einleitung, die grundlegende Bibliographie sowie repräsentative Auszüge geboten. Für das Feld der Neograeca Medii Aevi sind hier von Bedeutung die Teile 1 (Das Kretische Theater), 2 (Das Theater auf den Ionischen Inseln) und 3 (Das Theater der Ägäis, d. h. das Jesuitendrama auf den fränkischen Inseln). Der Band ist eine, auch ästhetisch, ansprechende Einführung in die Geschichte des griechischen Theaters.

Martin Hinterberger

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 437–442

KURZANZEIGEN

Geschehenes und Geschriebenes. Studien zu Ehren von Günther S. Henrich und Klaus-Peter Matschke, hg. v. Sebastian Kolditz und Ralf C. Müller. Leipzig, Eudora-Verlag 2005. 542 S. m. 16 Taf. ISBN 3-938533-03-X.

Der Band ist das schriftliche Ergebnis eines wissenschaftlichen Kolloquiums, das im Juli 2003 anlässlich des 65. Geburtstages von Günther Steffen Henrich und Klaus-Peter Matschke an der Universität Leipzig stattfand. Er umfasst 29 Beiträge, die in fünf Gruppen (Zwischen Enge und Weite – Sach- und Schriftzeugnisse zum byzantinischen Wirtschaftsleben; Zwischen Profanität und Sakralität – Lebenswelten und Mentalitäten; Zwischen Topos und Tempus – Sprachlicher Wandel und literarische Form; Zwischen Türken und Lateinern – Byzantiner im Übergang; Zwischen Vorbild und Vision – Byzanzbilder) zusammengefasst sind, und bietet nebst einem Register (bei Festschriften und Sammelbänden keine Selbstverständlichkeit!) die Publikationsverzeichnisse der beiden Jubilare. Die byzantinistischen Beiträge sind vor allem historischen und realienkundlichen Belangen der spätbyzantinischen Zeit gewidmet, die postbyzantinischen bzw. neogräzistischen Aufsätze literaturhistorischen und sprachlichen Fragen der Neuzeit. Folgende Bemerkungen zu zwei ausgewählten Beiträgen seien gestattet: Georgios Makris („Alexios Apokaukos und sein Porträt im Codex Paris. gr. 2144“) zitiert zu den Widmungsversen, die sich auf den Folien 10^{v} und 11^{r} des Codex auf die Darstellung des Alexios Apokaukos und die korrespondierende Hippokrates-Miniatur beziehen, die Gregoras-Ausgabe von Schopen/Bekker (II 1256–1258); zu benützen ist aber die Edition der Verse von J.A. Munitiz.[1] Aus dem Beitrag von Werner Seibt und Alexandra-Kyriaki Wassiliou („Spätbyzantinische metrische Siegellegenden“) sind das seltene Κομνηνοδουκόβλαστος (S. 141, spätes 12. Jh., die beiden Belege im LBG spätes 13. bzw. 14. Jh.) und das Hapax Καματηρόβλαστος (S. 144, spätes 12. Jh.) für die Nachträge des LBG zu notieren.

Andreas Rhoby

[1] Φιλέλλην. Studies in Honour of Robert Browning. Ed. by N. Constantinides, N. M. Panagiotakes, E. Jeffreys and A. D. Angelou. Venedig 1996, 267–280.

Guglielmo Cavallo, Lire à Byzance. Traduit de l'Italien par P. Odorico et A. Segonds (*Séminaires byzantins* 1). Paris, Les Belles Lettres 2006. VIII, 167 S. ISBN 10 : 2-251-44309-6.

In einer auf Schriftlichkeit beruhenden Kultur sind Forschungen zu Fragen der Lektüre von zentralem Interesse. Nach Herbert Hungers „Schreiben und Lesen in Byzanz" (deutsch 1989, in Griechisch 1995 erschienen) und dem von Brigitte Mondrain edierten Band „Lire et écrire à Byzance" (Paris 2006, auf der Grundlage von Beiträgen zum Byzantinistenkongress 2001) liegt nun aus der Feder von Guglielmo Cavallo ein entsprechender Beitrag vor, mit dem eine Serie von Übersichtsdarstellungen zu Fragen der byzantinischen Kultur eröffnet wird.

Der Verf., bekannt durch zahlreiche Publikationen zur Buchgeschichte seit seiner Untersuchung der Bibelmajuskel, behandelt auf der Basis von Vorlesungen an der École des Hautes Études en Sciences Sociales Fragen der Verfügbarkeit von Büchern, die Thematik der öffentlichen und privaten Lektüre sowie der Ausbildung in den Kulturtechniken des Lesens (und Schreibens).

Ein wesentliches Charakteristikum für das kulturelle Profil einer Gesellschaft ist die Verfügbarkeit von Texten. Dies kann am besten an Hand der erhaltenen Handschriften der betreffenden Epoche untersucht werden, ergänzt durch Hinweise in literarischen Quellen oder Korrespondenzen. In der Einleitung verweist der Verf. auf die Dominanz der theologischen Texte in Byzanz und beruft sich dabei auf eine Übersicht zu Pergamenthandschriften aus dem 9.–12. Jahrhundert (H. J. Sautel, Répertoire des réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin. Turnhout 1995): Knapp 90 % der Manuskripte enthielten Werke der Theologie (inklusive der Bibel, Hagiographie und Liturgie). Die Kontrolle der inhaltlichen Schwerpunkte für den Bestand der Wiener griechischen Handschriften (erfasst in dem Katalog von Herbert Hunger, Otto Kresten und anderen Mitarbeitern) zeigt jedoch ein anderes Bild: Mehr als die Hälfte der Codices aus byzantinischer Zeit (bis zum 15. Jahrhundert), und zwar ca. 58 % weist nicht theologische Inhalte auf. Dies bezieht sich auf Papier- und Pergamenthandschriften; vor allem für die Palaiologenzeit fällt die große Anzahl von Textzeugen der klassischen Gräzität, etwa der Tragiker in der Bearbeitung durch byzantinische Gelehrte, auf.

Da die Lektüre nur auf der Grundlage von verfügbaren Büchern (d.h. Handschriften) möglich ist, wird die Berücksichtigung der Buchproduktion einer Epoche erforderlich. Der Verf. behandelt daher auch Fragen der Schriftlichkeit und diskutiert in diesem Zusammenhang die Unterschriften auf Urkunden.

Ein Register der byzantinischen und antiken Eigennamen erschließt diese Publikation, die ihrem Zweck als Einführung in ein wichtiges Phänomen der Kultur in Byzanz gerecht wird.

Ernst Gamillscheg

Figures de l'évêque idéal. Jean Chrysostome, Panégyrique de Saint Mélèce; Jean Damascène, Panégyrique de Saint Jean Chrysostome. Discours traduits et commentés par Laurence Brottier. Paris, Les Belles Lettres 2004. 210 S. ISBN 2-25-33945-0.

Laurence Brottier (Université de Limoges) legt in diesem Bändchen zwei byzantinische Homilien, nämlich die des Ioannes Chrysostomos auf den heiligen Meletios und die des Ioannes Damaskenos auf den heiligen Ioannes Chrysostomos, in französischer Übersetzung vor und versieht sie mit einer Einführung und einem Kommentar in den Fußnoten, die allerdings am Ende des Bandes stehen. In einem Avant-Propos versucht die Verf. zu begründen, warum sie die beiden Homilien, deren Abfassung mehr als dreihundert Jahre auseinanderliegt (Ende des 4. und Anfang des 8. Jh.s), nebeneinanderstellt. Diese Frage wäre besser unterblieben, denn eine überzeugende Antwort darauf gibt es nicht. Beiden Homilien geht jeweils eine Notice voraus, in der der historische und religiöse Kontext kurz erörtert, das literarische Genre und der Aufbau des Textes besprochen und einige Bemerkungen zur Textgeschichte gemacht werden. Warum in diesen Abschnitten wie im ganzen Buch die griechischen Begriffe und Zitate nur in Transkription wiedergegeben werden, bleibt mir angesichts der heutigen technischen Möglichkeiten verschlossen. Mit der Abgrenzung des literarischen Genres (Homilia = Ansprache an die Gemeinde aus Anlaß eines Kirchenfestes, in den behandelten Fällen eines Heiligenfestes, vgl. auch K. Onasch, Lexikon zur Liturgie und Kunst der Ostkirche. Berlin – München 1993, s. v. „Homilie“ mit weiterer Literatur) hat die Verf. Schwierigkeiten (S. 28–32), denn die Homilie ist im Unterschied zur Heiligenvita eben gerade nicht, wie sie annimmt, nach den von den älteren Rhetorikern, insbesondere Menander Rhetor, skizzierten Vorschriften für das Enkomion aufgebaut. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß die Homilie des Ioannes Chrysostomos auf den heiligen Meletios „en effet totalement atypique par rapport à la construction préconisée par les rhéteurs“ ist (S. 29). Den Einführungen folgen jeweils die französischen Übersetzungen der Homilien. Zwei kurze Appendizes schließen sich an, einmal zu „Meletios und die Orthodoxie“ (S. 113–116) und einmal zur „Überführung der Reliquien des heiligen Ioannes Chrysostomos“ (S. 117–123). Im Anschluß folgen die Fußnoten, in denen sich auch der Kommentar zu den Homilientexten verbirgt. Bibliographie und ausführliche Indizes schließen den Band ab. Die Homilie des Ioannes Chrysostomos lag bereits in französischer Übersetzung aus dem 19. Jh. vor, die Homilie des Ioannes Damaskenos ist hier zum ersten Mal ins Französische übertragen.

Thomas Pratsch

Milton V. Anastos, Aspects of the Mind of Byzantium. Political Theory, Theology, and Ecclesiastical Relations with the See of Rome. Edited by Speros Vryonis, jr., and Nicholas Goodhue (*Variorum Collected Studies Series* CS 717). Aldershot, Ashgate 2001. XVI, 342 S. ISBN 0-86078-840-7.

Vier Jahre nach dem Tod von M.V. Anastos (10.4.1997) wurde der vorliegende Band herausgegeben; er umfaßt insgesamt acht Studien, darunter einen bislang unveröffentlichten Text. Die Arbeiten eins bis sieben sind zwischen 1978 und 1993 pu-

bliziert worden, sie stellen bedeutende Forschungsleistungen des damals bereits emeritierten Gelehrten nach dem Erscheinen seines ersten Variorum-Bandes *Studies in Byzantine Intellectual History* (veröffentlicht 1979) dar. Die erste hier enthaltene Studie *Byzantine Political Theory: Its Classical Precedents and Legal Embodiment* (1978) führt in antike griechische Vorstellungen der klassischen und hellenistischen Zeit wie in die römische Rechtstradition, die Studien zwei *Basil's Κατὰ Εὐνομίου: A Critical Analysis* (1981) und fünf *Basil's Lapses into Arianism and How Athanasius Had Avoided Them* (1988) sind dem Kirchenvater Basileios von Kaisareia (um 330 bis 379) gewidmet. Die Arbeiten drei *CI 1.14.4 and the Emperors' Exemption from the Laws* (1984) und vier *The Emperor Justin I's Role in the Restoration of Chalcedonian Doctrine, 518–519* (1985) thematisieren unterschiedliche Aspekte des kaiserlichen Rechtsverständnisses in frühbyzantinischer Zeit und der sich daraus ergebenden Handlungsweisen. Die Arbeiten sechs *The Papal Legates at the Council of 861 and Their Compliance with the Wishes of the Emperor Michael III* (1990) und sieben *The Coronation of Emperor Michael IV in 1034 by Empress Zoe and Its Significance* (1993) sind der mittelbyzantinischen Periode vorbehalten; sie setzen sich einerseits kritisch mit der weithin akzeptierten Interpretation von Fr. Dvornik über die Konstantinopolitaner Synode von 861 und dem der Kurie eingeräumten Recht zur Bestellung des byzantinischen Patriarchen auseinander, bringen andererseits Argumente dafür, daß für die Erhebung eines neuen Kaisers die Krönung durch den Patriarchen keine Grundvoraussetzung gewesen ist. Der sich anschließende achte und letzte Beitrag des vorliegenden Bandes *Constantinople and Rome: A Survey of the Relations between the Byzantine and the Roman Churches* fällt bereits durch seine außergewöhnliche Länge von mehr als einhundert Seiten auf. Es handelt sich hierbei um das fünfte Kapitel des beim Tode des Gelehrten bereits mehr als 1.000 Seiten umfassenden, aber gleichwohl noch unvollendeten Manuskriptes *The Mind of Byzantium*, einer Forschungsarbeit, der Anastos annähernd vierzig Jahre seines Lebens gewidmet hatte. Der an dieser Stelle erstmals publizierte reichdokumentierte Text besticht durch sein Quellenverständnis wie durch eine kenntnisreiche Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Forschungsliteratur; er bildet damit ein solides Fundament für wissenschaftliche Beschäftigungen mit dem oftmals so spannungsreichen Verhältnis von Ost- und Westkirche. – Die beiden Herausgeber haben hier eine interessante und nützliche Textzusammenstellung geschaffen, ein gelungenes und lesenswertes Buch, das dem Anliegen der *Variorum Reprints* voll und ganz Rechnung trägt.

Andreas Külzer

G. Aibale – Elisabet Zachariadu – A. Xanthynakes, Το χρονικό των ουγγροτουρκικών πολέμων (1443–1444). Erakleio, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2005. 245 S., 1 Karte. ISBN 960-524-217-6.

Der vorliegende Band basiert auf den Überlegungen von Nikos Sboronos, wonach zu einem besseren Verständnis der mittelalterlichen und neueren griechischen Geschichte die verstärkte Berücksichtigung osmanischer Quellen unerläßlich sei. In diesem Sinne ist diese Übersetzung der osmanischen Chronik „Die Heiligen Kriege des Sultans Murad, des Sohnes Mehmed Hans“ in die neugriechische Sprache entstanden,

welche die besagte Quelle des 15. Jahrhunderts einem breiteren Publikum zugänglich macht.

Die Überlieferung der Chronik basiert auf einem Codex unicus, der höchstwahrscheinlich eine Abschrift des 16. Jahrhunderts ist. Der anonyme Verfasser dürfte die beschriebenen Ereignisse der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts als Zeitzeuge erlebt haben, wobei die Entstehung der Chronik nach dem Tode Sultan Murads II. (1451) anzusetzen ist.

Die Chronik beginnt ihren Bericht in der Regierungszeit des byzantinischen Kaisers Ioannes VIII. Palaiologos (1425–1448) und endet mit der Schlacht bei Varna im Jahre 1444. Im Mittelpunkt der Quelle stehen die ungarisch-osmanischen Kriege der Jahre 1443 und 1444. Den Abschluß der Handschrift bildet ein Anhang über den osmanischen Großwesir Mahmud Paša Angelović (siehe *PLP* 7, Nr. 17538, S. 172f.), der nicht in direktem Zusammenhang mit dem zentralen Thema der Chronik steht und aus diesem Grunde nicht im Rahmen der vorliegenden neugriechischen Übersetzung berücksichtigt wurde. Bezugnehmend auf den erwähnten Anhang werden jedoch nützliche weiterführende Literaturhinweise gegeben.

Das Literaturverzeichnis der Übersetzung (S. 15–20) umfaßt alle wichtigen Publikationen zu dem betreffenden Thema. Auf eine umfangreiche Einleitung (S. 23–74) über die Handschrift, den Verfasser und das historische Umfeld folgt die Übersetzung der Chronik (S. 85–227). Eine Karte (S. 228), ein Glossar (S. 231–234) und ein Register (S. 235–245) runden den positiven Gesamteindruck des vorliegenden Buches ab. Es ist zu hoffen, daß die Aufarbeitung osmanischer Quellen auch in Zukunft in dieser geeigneten Weise eine Fortsetzung erfahren wird.

Mihailo Popović

Πρακτικὰ διεθνοῦς συνεδρίου «Ἡ συμβολὴ τοῦ Hon Sir Steven Runciman στὴν ἀνάδειξη τοῦ βυζαντινοῦ πολιτισμοῦ» Μυστρᾶς, 27&28 Μαΐου 2001/ Proceedings of the International Congress „Sir Steven Runciman's Contribution to the Promotion of the Byzantine Civilization" Mystras, 27&28 May 2001. Γενικὴ ἐπιμέλεια Chrestos P. Baloglou. Athen – Mystras 2005. 238 S. ISBN 960-88862-0-1.

Etwas mehr als ein halbes Jahr nach dem Tod des einflußreichen englischen Gelehrten († 1. November 2000) fand eine von der Stiftung byzantinischer und postbyzantinischer Studien in Mistras (Ἵδρυμα Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν) organisierte Tagung zu seinem Gedenken statt.[1] Mistras spielte im Leben Runcimans eine große Rolle, seine Geschichte der spätbyzantinischen Metropole ist immer noch lesenswert,[2] und man hat sich nicht zuletzt aus diesem Grunde dazu entschlossen, ihm

[1] Bereits am 3. Dezember 2000 wurde an der Gennadeios-Bibliothek in Athen eine ähnliche Veranstaltung organisiert, s. Ἀφιέρωμα στὸν Sir Steven Runciman (*The New Griffon* N.S. 5). Athen 2002.

[2] S. Runciman, Mistra. Byzantine Capital of the Peloponnese. London 1980; ders., A Traveller's Alphabet. Partial Memoirs. London 1991, bes. 89–101 (Morea: Monemvasia and Mistra).

in der modernen Siedlung eine Straße zu widmen. In dem Band sind insgesamt 19 Beiträge von der Tagung und zusätzlich Wiederabdrucke aus Zeitungen zum Leben und Forschen Sir Steven Runcimans hauptsächlich in neugriechischer Sprache versammelt.[3]

Michael Grünbart

P. D. Mastrodemetres, Εισαγωγή στη νεοελληνική φιλολογία. 7. Aufl. Athen, Domos 2005. 803 S. ISBN 960-353-125-1.

Die Einleitung in die neugriechische Philologie, die 1974 als bescheidener Leitfaden für den Universitätsbetrieb begonnen hat und über die wiederholten Ausgaben von 1976, 1978, 1983, 1990 und 1996 zu einem voluminösen und repräsentativen Opus angewachsen ist, das heute ein unverzichtbares Arbeitsinstrument der Neogräzistik darstellt, ist in 7. Auflage erschienen mit dem Rekordumfang von 800 Seiten. An der Grundgliederung hat sich nicht viel geändert, in den Einzelsektoren ist vieles hinzugekommen. Nach Maßgabe der Dynamik der Einzelforschungszweige, die vor allem die Prosaliteratur (und das Drama) betrifft, wurden das 4. Kap. („Literaturproduktion") umgestaltet, im prosopographischen zweiten Teil manche Lemmata nachgetragen und im dritten Teil zu den Forschungszweigen der Neugriechischen Philologie ein Abschnitt zur Literaturtheorie hinzugefügt. Seit der letzten Auflage 1996 ist jedoch ein ganzes Jahrzehnt vergangen, und die Neugriechische Philologie hat in manchen Sektoren wie der Kretischen Literatur und der Dramengeschichte eine rasante Entwicklungsdynamik an den Tag gelegt, die in einer allgemeinen Übersicht, trotz des unglaublichen Fleißes einer dreißigjährigen Beschäftigung, den dieses Kompendium voraussetzt, nicht mehr erschöpfend aufgefangen werden kann. Eine vergleichbare Forschungsspitze hat die Sekundärliteratur zur Prosa des 19. Jh.s aufzuweisen. Hier kann eine allgemeine Einführung nicht mehr mithalten, wenn sie nicht jeden Sinn für Ausgewogenheit aufgeben will. Ähnliches gilt auch für die Buchbesprechungen, z. T. für die Neuausgaben von älteren Literaturwerken usw. Der Kreis der Forscherpersönlichkeiten, die in der Sekundärliteratur aufscheinen, hat sich vervielfacht. Insofern verfügt die vorliegende letzte Auflage des Standardwerkes nicht mehr über die verblüffende Aktualität der vorhergehenden Auflagen. Trotzdem bleibt die Einführung von Mastrodimitris ein Klassiker der Neogräzistik.

Walter Puchner

[3] In Englisch (mit leider vielen Druckfehlern) kann man das Vorwort und die Beiträge von A. Shukman, Footnotes to a long life. Steven Runciman's memoirs (35–43), C. Scholz, Three Byzantines traveling in „Byzantium": Sir Steven Runciman, Zachariae von Lingenthal and Karl Krumbacher on the Way (93–100) (lange Passagen aus den Tagebüchern der Genannten), A. Stathi-Schoorel, The Calvinist Patriarch Kyrillos Loukaris and his relations with the Dutch seen through the eyes of Sir Steven Runciman (167–174) und A. Bryer, Steven Runciman. How many lives? (207–209) lesen.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 443–444

CORPUS FONTIUM HISTORIAE BYZANTINAE

(Stand Mai 2007)[1]

Erschienen:

43/1: Stephani Byzantii Ethnica, vol. I: Α–Γ. Recensuit, germanice vertit, adnotationibus indicibusque instruxit Margarethe Billerbeck. Berlin, de Gruyter 2006 (*Series Berolinensis*).
44/1: Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon. Recensuit Stephanus Wahlgren. Berlin, de Gruyter 2006 (*Series Berolinensis*).
45: Eustathii Thessalonicensis de emendanda vita monachica. Recensuit, germanice vertit indicibusque instruxit Karin Metzler. Berlin, de Gruyter 2006 (*Series Berolinensis*).

Im Druck:

42/2: Theophanes Continuatus V (Vita Basilii), ed. I. Ševčenko (*Series Berolinensis*)
46: Theodoros Skutariotes, Chronika, ed. R. Tocci (*Series Berolinensis*)

In Vorbereitung:

Chronicon Paschale, ed. O. Mazal (*Series Vindobonensis*)
Dukas, ed. S. Kotzabassi (*Series Berolinensis*)
Eustathios von Thessalonike, Epitaph auf Kaiser Manuel I., ed. E.C. Bourbouhakis
Georgios Kedrenos, ed. R. Maisano – L. Tartaglia (*Series Italica*)
Ioannes Anagnostes, ed. J. Tsaras† (*Series Berolinensis*)
Ioannes Antiocheus, ed. S. Mariev (*Series Berolinensis*)
Ioannes Apokaukos, ed. B. Katsaros (*Series Thessalonicensis*)
Ioannes Kantakuzenos, ed. S. Schönauer (*Series Berolinensis*)
Ioannes Kinnamos, ed. R. Tocci (*Series Berolinensis*)
Ioannes Zonaras, ed. P. Leone (*Series Italica*)
Kekaumenos, Strategikon, ed. Ch. Roueché

[1] Eine komplette Liste der erschienenen Bände wurde in *JÖB* 52 (2002) abgedruckt.

Laonikos Chalkokondyles, ed. H. Wurm – M. Grünbart (*Series Vindobonensis*)
Leon Diakonos, ed. N. M. Panagiotakis† (*Series Berolinensis*)
Leonis Tactica, ed. G. T. Dennis
Logothetes-Chronik B, ed. St. Wahlgren (*Series Berolinensis*)
Manganeios Prodromos, ed. E. et M. Jeffreys
Michael Attaleiates, ed. E. Tsolakis (*Series Atheniensis*)
Michael Glykas, Chronik, ed. M. Hinterberger
Michael Psellos, Chronographia, ed. D. R. Reinsch
Nikephoros Kallistos Xanthopulos, ed. A. Berger et Ch. Gastgeber (*Series Vindobonensis*)
Niketas David, Vita Ignatii, ed. and tr. by A. Smithies, with notes by J.M. Duffy (*Series Washingtonensis*)
Ps.-Symeon Logothetes, ed. A. Markopoulos (*Series Berolinensis*)
Registrum Patriarchatus Constantinopolitani 4, ed. O. Kresten [et al.] (*Series Vindobonensis*)
Scriptor incertus de Leone Armenio, ed. A. Markopoulos (*Series Berolinensis*)
Terrae Sanctae descriptiones graecae, ed. A. Külzer (*Series Vindobonensis*)
Theodoros von Kyzikos, Briefe, ed. Maria Tziatzi-Papagianni (*Series Berolinensis*)
Theodoros Metochites, Basilikoi Logoi, ed. I. Ševčenko (*Series Vindobonensis*)
Theodoros Skutariotes, Synopsis Chronike, ed. A. Hohlweg (*Series Berolinensis*)
Theophanes Continuatus I–IV. VI, ed. J.M. Featherstone – J. Signes Codoñer (*Series Berolinensis*)

Freie Texte:

Nikephoros Gregoras

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 57. Band/2007, 445–446

VERZEICHNIS DER MITARBEITER DIESES BANDES

Prof. Dr. Theodora Antonopoulou, Department of Philology, University of Patras, University Campus, Rion, GR-26500 Patras.— Prof. Dr. A. Beihammer, Department of History and Archaeology, University of Cyprus, P.O. Box 20537, CY-1678 Nicosia.— Dr. M. Bogisch, Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Afdeling for Kunsthistorie, Karen Blixensvej 1, DK- 2300 København S.— Dr. J. Diethart, Wösendorf 110, 3610 Weißenkirchen.— Prof. Dr. A. Effenberger, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin, Bodestraße 1–3, D-10178 Berlin.— Prof. Dr. St. Efthymiadis, University of Ioannina, Department of Philology, GR-45 110 Ioannina.— Galina Fingarova, Universität Wien, Institut für Kunstgeschichte, Spitalgasse 2, 1090 Wien.— Prof. Dr. E. Gamillscheg, Österr. Nationalbibliothek, Josefsplatz 1, A-1010 Wien.— Dr. M. Grünbart*.— Dr. F. Hild**.— Prof. Dr. M. Hinterberger, Department of Byzantine and Modern Greek Studies, University of Cyprus, P.O.Box 20537, CY-1678 Nicosia.— Prof. Dr. W. Hörandner*.— Dr. Irmgard Hutter, Braung. 45A, A-1170 Wien. — Dr. Grammatiki Karla, Neapoleos 116, GR-15341 Agia Paraskevi.— Prof. Dr. E. Kislinger*.— Prof. Dr. Stavroula Konstantinou, Department of Byzantine and Modern Greek Studies, University of Cyprus, P.O.Box 20537, CY-1678 Nicosia.— Dr. Ch. Kraus, Marktstraße 18, D-07747 Jena.— Dr. Karin Krause, Kunsthistorisches Seminar der Universität Basel, St. Alban-Graben 8, CH-4010 Basel.— Dr. Inge Kreuz, Burgkmairstr. 4, D-80686 München.— Doz. Dr. A. Külzer**.— Dr. F. Lauritzen, Cannaregio 1468/13, I-30121 Venezia.— Prof. Ch. Livanos, Dept. of Comparative Literature, University of Wisconsin, 950 Van Hise Hall, 1220 Linden Drive, Madison, WI 53706, USA.— Dr. L.S.B. MacCoull, Society for Coptic Archaeology (North America), 914 East Lemon Street (Ap. 108), Tempe, Arizona 85281, USA.— Prof. Dr. A. Markopoulos, Alkmanos 15, GR-115 28 Athen.— Dr. J. Munitiz, 10 Albert Rd, Harborne, Birmingham B17 0AN, Großbritannien.— Prof. Dr. P. Van Nuffelen, School of Classics and Ancient History, Queen's Building, The Queen's Drive, Exeter UK EX4 4QH.— Dr. A. Papathomas, Afentuli 41, GR-18536 Piräus.— Prof. Dr. Maria Parani, Department of History and Archaeology, University of Cyprus, P.O. Box 20537, CY-1678 Nicosia.— Dr. Leena Mari Peltomaa*.— Dr. Efthymia Pietsch-Braounou, Freie Universität Berlin, Byzantinisch-Neugriechisches Seminar, Ehrenbergstr. 35, D-14195 Berlin.— Prof. Dr. G. Podskalsky SJ, Sankt Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt am Main.— Dr. M. Popović**.— Dr. Th. Pratsch, Berlin-Brandenburgische

* Universität Wien, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Institut für Byzanzforschung, Wohllebengasse 12–14, A-1040 Wien

Akademie der Wissenschaften, Prosopographie der mittelbyz. Zeit, Jägerstraße 22/23, D-10117 Berlin.— Prof. Dr. W. Puchner, Soultani 19, GR-106 82 Athen.— Dr. A. Rhoby**.— Prof. Dr. W. Seibt*.— Prof. Dr. A. Sideras, Meininger Weg 63, D-37085 Göttingen.— Dr. D. Ch. Stathakopoulos, Byzantine and Modern Greek Studies Department, King's College London, Strand, London WC2R 2LS, Großbritannien.— Prof. Dr. Th. Steppan, Universität Innsbruck, Institut für Kunstgeschichte, Innrain 52, A-6020 Innsbruck.— Dr. W. Strobl, Ehrenbergstr. 34, I-39034 Toblach/BZ.— Prof. Dr. Ch. Theodoridis, Peges 9, 40 Ekklesies, GR-54636 Thessaloniki.— Prof. Dr. E. Trapp, Universität Bonn, Philolog. Seminar, Am Hof 1e, D-53113 Bonn.— Dr. Vasiliki Tsamakda, Österr. Akademie der Wissenschaften, Institut für Kulturgeschichte der Antike, Bäckerstraße 13, A-1010 Wien.— Dr. Alexandra-Kyriaki Wassiliou**.— Dr. A. Zäh, Ascher Str. 45, D-63477 Maintal 1.— Dr. N. Zimmermann, Österr. Akademie der Wissenschaften, Institut für Kulturgeschichte der Antike, Postgasse 7, A-1010 Wien.